Πλάτων

Karl Bormann

Πλάτων

Μετάφραση
Ιωάννης Γ. Καλογεράκος

ΙΝΣΤΙΤΟΥΤΟ ΤΟΥ ΒΙΒΛΙΟΥ – Α. ΚΑΡΔΑΜΙΤΣΑ
ΑΘΗΝΑ 2006

Διατηρούμε όλα τα δικαιώματα, συγγραφικά και εκδοτικά, αυτού του βιβλίου. Κανένα μέρος αυτής της έκδοσης δεν μπορεί ν' αναπαραχθεί, ν' αποθηκευθεί σε σύστημα αναπαραγωγής, να μεταδοθεί σε οποιαδήποτε μορφή και με οποιοδήποτε μέσο, ηλεκτρονικό, μηχανικό, φωτογραφικό ή οτιδήποτε άλλο, χωρίς την προηγούμενη άδεια του Ινστιτούτου του Βιβλίου – Α. Καρδαμίτσα, το οποίο εκπροσωπεί επίσης το συγγραφέα και το μεταφραστή.

Τίτλος του πρωτοτύπου: *Platon*, 4., erneut durchgesehene Auflage, Verlag Karl Alber (Alber Kolleg Philosophie), Freiburg/München 2003

Επιμέλεια: Ιωάννης Γ. Καλογεράκος

© Verlag Karl Alber (Alber Kolleg Philosophie), Freiburg/München [4]2003
© Για την ελληνική γλώσσα: ΙΝΣΤΙΤΟΥΤΟ ΤΟΥ ΒΙΒΛΙΟΥ — Α. ΚΑΡΔΑΜΙΤΣΑ, Αθήνα 2006
Τηλ.: 210-3615156, Φαξ: 210-3631100
e-mail: info@kardamitsa.gr
http: www.kardamitsa.gr

ISBN: 978-960-354-200-8

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

I. Η ζωή του Πλάτωνα 11
II. Τα έργα του Πλάτωνα 19
III. Οι θεωρίες του Πλάτωνα 27

1. Χαρακτηριστικά των πρώιμων έργων 29
   1.1 Η αντιπαράθεση με τους σοφιστές 29
   1.2 Ο *Γοργίας* 34
   1.3 Το βιβλίο Α΄ της *Πολιτείας* 49

2. Ο ορισμός της φιλοσοφίας 55

3. Η θεωρία των ιδεών 65
   3.1 Εισαγωγικά 65
   3.2 Η αλληγορία του ήλιου 74
   3.3 Η αλληγορία της γραμμής 79
   3.4 Η αλληγορία του σπηλαίου 102
   3.5 Η άνοδος στη γνώση των ιδεών: Έρως και γνώση 111

4. Η αθανασία της ψυχής 131
   4.1 Τα τέσσερα επιχειρήματα στον *Φαίδωνα* 131
      4.1.1 Η γένεση όλων των πραγμάτων από το αντίθετό τους 132

4.1.2 Η θεωρία της ανάμνησης 136
4.1.3 Η ομοιότητα της ψυχής με το αόρατο αμετάπτωτο 145
4.1.4 Αντίρρηση του Σιμμία για την αθανασία της ψυχής 152
4.1.5 Αντίρρηση του Κέβη για την αθανασία της ψυχής 162
4.1.6 Η απόδειξη της αθανασίας από την ουσία της ψυχής 164
4.2 Η αθανασία της ψυχής κατά τον *Φαῖδρο* 175
4.3 Η απόδειξη της αθανασίας στην *Πολιτεία* 182

5. Η φύση της ψυχής 187
5.1 Τα μέρη της ψυχής 187
5.2 Η αλληγορία του άρματος της ψυχής 190
5.3 Το θηρίο της ψυχής στην *Πολιτεία* 196

6. Η θεωρία του κράτους 199
6.1 Ίδρυση του κράτους και κάθαρση 199
6.2 Οι αρετές του κράτους 210
6.2.1 Η σοφία 210
6.2.2 Η ανδρεία 211
6.2.3 Η σωφροσύνη 212
6.2.4 Η δικαιοσύνη 213
6.3 Οι αρετές του ανθρώπου 214
6.4 Η αδικία και η δημιουργία της δικαιοσύνης 219
6.5 Το κράτος των φιλοσόφων 220
6.6 Η διάλυση 224
6.6.1 Η τιμοκρατία 224
6.6.2 Η ολιγαρχία 227
6.6.3 Η δημοκρατία 228
6.6.4 Η τυραννίς 231

6.7 Η ταξινόμηση των μορφών διακυβέρνησης στον *Πολιτικό* 232
6.8 Η κριτική του Αριστοτέλη στη θεωρία του Πλάτωνα για το κράτος 234

Επιλεγόμενα 237

Πίνακας των έργων που έχουν παραδοθεί υπό το όνομα του Πλάτωνα 239

Βιβλιογραφία 241

Ευρετήριο όρων 255

Ευρετήριο ονομάτων 259

I. Η ΖΩΗ ΤΟΥ ΠΛΑΤΩΝΑ

Στα έργα του ο Πλάτων πολύ λίγα λέει για τον εαυτό του. *Ἀπολ.* 34a: ο Πλάτων είναι αδελφός του Αδείμαντου και γιος του Αρίστωνα· *Ἀπολ.* 38b: στη δίκη του Σωκράτη ο Πλάτων μαζί με άλλους προτείνει πρόστιμο τριάντα μνων για τον Σωκράτη και προσφέρεται για εγγυητής του· *Φαίδ.* 59b: στο θάνατο του Σωκράτη ο Πλάτων δεν ήταν παρών, γιατί ήταν άρρωστος. Στα παραπάνω στοιχεία προστίθενται οι *Ἐπιστολές*, οι οποίες όμως, στο βαθμό που είναι γνήσιες, παρέχουν μόνο πληροφορίες για τα ταξίδια του Πλάτωνα στη Σικελία και για την παραμονή του στη βασιλική αυλή των Συρακουσών. Τις γνώσεις μας για τη ζωή του Πλάτωνα τις οφείλουμε στις αρχαίες βιογραφίες, από τις οποίες οι πιο σημαντικές είναι οι ακόλουθες: του Απουλήιου (2ος αι. μ.Χ.), *De Platone et eius dogmate*· του Διογένη Λαέρτιου (τέλη του 2ου αι. μ.Χ.), *Βίοι καὶ γνῶμαι τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκιμησάντων*, βιβλίο Γ′ (*Πλάτων*) και του Ολυμπιόδωρου (6ος αι. μ.Χ.), *Βίος Πλάτωνος*. Πλήρης επισκόπηση των βιογραφιών του Πλάτωνα γίνεται από τους Ueberweg-Praechter, *Grundriß der Geschichte der Philosophie*, τ. I, σελ. 179-180, και τον H. Leisegang, "Platon", στο: *Paulys Realencyclopädie der*

classischen Altertumswissenschaft, 40ός ημίτ., στ. 2343-2347.

Από τις λιγοστές πληροφορίες που δίνει ο ίδιος ο Πλάτων και από τη βιογραφική παράδοση προκύπτουν τα ακόλουθα: Ο Πλάτων γεννήθηκε το 427 π.Χ., από το Μάρτιο ώς τα μέσα Ιουλίου (πρβ. Ueberweg-Praechter, *ό.π.*, σελ. 181)· τόπος γέννησής του ήταν η Αθήνα ή, κατά άλλους (πρβ. Δ. Λ. ΙΙΙ 3), η Αίγινα. Πέθανε σε ηλικία ογδόντα ενός ετών, στη διάρκεια του πρώτου έτους της 108ης Ολυμπιάδας (348/7), κατά τον Έρμιππο (στον Δ. Λ. ΙΙΙ 2) σε μια γαμήλια τελετή, κατά τον Κικέρωνα (*Cato* 13) "ενώ έγραφε" ("[...] Platonis, qui uno et octogesimo anno scribens est mortuus"). Η οικογένειά του ανήκε στις παλιές και εύπορες οικογένειες των Αθηνών· ο πατέρας του λεγόταν Αρίστων και η μητέρα του Περικτιόνη· αδέλφια του Πλάτωνα, που εμφανίζονται στην *Πολιτεία* και στον *Παρμενίδη*, είναι ο Γλαύκων και ο Αδείμαντος. Η αδελφή του Ποτώνη είναι η μητέρα του Σπεύσιππου, ο οποίος διαδέχθηκε τον Πλάτωνα στη διεύθυνση της Ακαδημίας. Συγγενείς του Πλάτωνα είναι οι πολιτικοί άνδρες Κριτίας και Χαρμίδης. Η πληροφορία ότι στα νιάτα του ο Πλάτων καταπιάστηκε με τη ζωγραφική και την ποίηση και ότι στη φιλοσοφία τον εισήγαγε ο ηρακλείτειος φιλόσοφος Κρατύλος δεν μπορεί να ελεχθεί. Στον κύκλο των μαθητών του Σωκράτη εντάχθηκε μάλλον το 407. Μετά την εκτέλεση του Σωκράτη το 399 πρέπει να πήγε (πρβ. Δ. Λ. ΙΙ 106, ΙΙΙ 6) μαζί με άλλους Σωκρατικούς στον Ευκλείδη στα Μέγαρα και κατόπιν να ταξίδεψε από την Αθήνα στην Αίγυπτο και στην Κυρήνη· τα στοιχεία όμως που έχουμε για το ταξίδι αυτό είναι επισφαλή. Σίγουρα είναι τα ταξίδια του στη Σικελία και στην Κάτω Ιταλία.

Ο λόγος για το πρώτο του ταξίδι (περ. 388-387· κατά

τον U. v. Wilamowitz-Moellendorff, *Platon I*, σελ. 240: περ. 390-388) δεν μπορεί να προσδιοριστεί με βεβαιότητα· οι διάφορες αιτιολογήσεις του ταξιδιού αυτού, που εν μέρει διατυπώθηκαν ήδη στην αρχαιότητα, ότι δηλαδή ο Πλάτων ήθελε να δει τη χώρα και ιδιαίτερα την Αίτνα ή ότι ήθελε να επισκεφθεί τους πυθαγόρειους της Κάτω Ιταλίας ή ότι ήθελε να συνάψει πολιτικές σχέσεις με τον Διονύσιο Α΄, είναι λίγο-πολύ πρόχειρες πληροφορίες· το μόνο σίγουρο είναι ότι οι πυθαγόρειοι είχαν εντυπωσιάσει πολύ τον Πλάτωνα. Η επίσκεψη στην αυλή των Συρακουσών έληξε με τη διάσταση μεταξύ Πλάτωνα και Διονυσίου Α΄· με τον Δίωνα, το γαμπρό του Διονυσίου, ο Πλάτων δημιούργησε μια φιλική σχέση. Ο Πλάτων διακομίσθηκε σε πλοίο που τον έφερε στην Αίγινα. Εκεί οδηγήθηκε προς πώληση σε σκλαβοπάζαρο, όπου ο Αννίκερις ο Κυρηναίος εξαγόρασε την ελευθερία του (πρβ. Δ. Λ. ΙΙΙ 19-20).

Το 367 ανέλαβε τη εξουσία ο γιος του Διονυσίου Α΄, ο Διονύσιος Β΄, και κάλεσε τον Δίωνα να συμμετάσχει στη διακυβέρνηση. Ο Δίων επιχείρησε να κάνει μεταρρυθμίσεις στη χώρα και προέτρεψε τον Διονύσιο Β΄ να προσκαλέσει τον Πλάτωνα ως φιλοσοφικό του σύμβουλο. Ο Πλάτων αποδέχθηκε την πρόσκληση, γιατί ήλπιζε ότι θα μπορούσε να πραγματοποιήσει τα πολιτικά του ιδεώδη (πρβ. *Ἐπιστ. Ζ΄* 328c), και το 366 ξεκίνησε το ταξίδι. Σύντομα όμως επήλθε διάσταση μεταξύ του Πλάτωνα και των άλλων συμβούλων του βασιλιά, οι οποίοι κατόρθωσαν να προκαλέσουν τη ρήξη του Διονυσίου Β΄ με τον Δίωνα. Ο Δίων εξορίστηκε και ο Πλάτων υποχρεώθηκε να παραμείνει στην αυλή ως φιλοξενούμενος και αιχμάλωτος ταυτόχρονα, μέχρις ότου το 365 έλαβε την άδεια να αναχωρήσει. Ο Διονύσιος Β΄ έδωσε την υπόσχεση ότι μόλις θα έληγε ο πόλεμος με τους Λουκανούς (που ξέσπασε το 365) θα προ-

σκαλούσε ξανά τον Πλάτωνα και τον Δίωνα. Το 361-360, μετά από επανειλημμένες προσκλήσεις του Διονυσίου Β΄, ακολούθησε ένα τρίτο ταξίδι· ο Διονύσιος συμφιλιώθηκε με τον Δίωνα, ο οποίος είχε πάει στην Αθήνα για να πείσει τον Πλάτωνα να ταξιδέψει στις Συρακούσες. Η στάση όμως του Διονυσίου έναντι του Δίωνα οδήγησε πάλι σε οξύτατες προστριβές, και το 360 ο Πλάτων εγκατέλειψε τις Συρακούσες και επέστρεψε στην Αθήνα, όπου και έζησε ώς το θάνατό του.

Αξίζει να σημειωθεί ότι η αρχαία βιογραφική παράδοση χωρίζεται εμφανώς σε δύο ομάδες. Η πρώτη ομάδα, στην οποία ανήκουν οι προαναφερθέντες *Βίοι* που συνέταξαν οι Απουλήιος, Διογένης Λαέρτιος και Ολυμπιόδωρος, βλέπει τον Πλάτωνα ως θείο άνδρα, ως σοφό και ως ένθεο θεολόγο. Η δεύτερη ομάδα, που απαντά στον Αθήναιο (αρχές του 3ου αι. μ.Χ.) και ανάγεται σε παλαιότερες πηγές, μιλάει για την υπεροψία του Πλάτωνα, την απληστία του και τη ζηλοφθονία του, που τον ώθησε να σχεδιάσει εσφαλμένα την εικόνα του Σωκράτη και των μεγάλων σοφιστών, και τον παρουσιάζει ως υπηρέτη των τυράννων. Με άλλη μορφή συνεχίζονται ώς τις μέρες μας οι ετερόκλητες κρίσεις για τον Πλάτωνα, κρίσεις όχι για το χαρακτήρα του, αλλά για τη διδασκαλία του.

Στο δημοσιευμένο το 1889 έργο του *Götzendämmerung, oder: Wie man mit dem Hammer philosophiert* ο Nietzsche (*Werke*, έκδ. K. Schlechta, 6η έκδ. Μόναχο 1969, ΙΙ, σελ. 1028) γράφει για τον Πλάτωνα τα εξής: «Βρίσκω (τον Πλάτωνα) [...] τόσο ηθικά μεταλλαγμένο, τόσο χριστιανό εκ προοιμίου —θεωρεί ήδη την έννοια "αγαθός" υπέρτατη έννοια—, που θα προτιμούσα να χρησιμοποιήσω για όλο αυτό το φαινόμενο που ονομάζεται Πλάτων τη σκληρή λέξη "μέγιστη απάτη" [...] παρά κάποια άλλη έκφραση. Το

ακριβοπληρώσαμε το γεγονός ότι ετούτος ο Αθηναίος μαθήτευσε στους Αιγυπτίους. [...] Στη μεγάλη λαίλαπα του χριστιανισμού ο Πλάτων αποτελεί την αμφιλεγόμενη και γοητευτική εκείνη μορφή που χαρακτηρίστηκε "ιδεώδες", που έγινε η αιτία να παρεξηγηθούν οι πιο υψηλές μορφές του αρχαίου κόσμου και να διαβούν το δρόμο που τους οδήγησε στο "σταυρό".» Για το μαρξισμό-λενινισμό, που εξετάζει με παρωπίδες την ιστορία της σκέψης, η θεωρία των ιδεών του Πλάτωνα είναι αντικειμενικός ιδεαλισμός, που αναιρείται από την εξέλιξη των επιστημών (πρβ. *Grundlagen der marxistisch-leninistischen Philosophie*, επιμ. ομάδας συγγραφέων, Φρανκφούρτη 1971, σελ. 22)· η θεωρία αυτή, και μαζί της όλη η φιλοσοφία που ονομάστηκε ιδεαλιστική, είναι «ένα άκαρπο άνθος, που μεγαλώνει στο ζωντανό δέντρο της [...] ανθρώπινης γνώσης» (*ό.π.*, σελ. 24) και που προέκυψε από «τη διάκριση πνευματικής και σωματικής εργασίας, την ύπαρξη τάξεων, από την ατομική ιδιοκτησία και την εκμετάλλευση του ανθρώπου από τον άνθρωπο» (*ό.π.*, σελ. 25)· τέτοιες παρόμοιες κενολογίες προβάλλονται κατά του Πλάτωνα. Η μορφή του "φιλοσόφου-βασιλιά" και η αντίληψη του Πλάτωνα για το κράτος μετακινήθηκαν προς την πλευρά του εθνικοσοσιαλισμού (πρβ., π.χ., H. F. K. Guenther, *Platon als Hüter des Lebens*, 2η έκδ. Μόναχο 1936)· ιστορικοί και κοινωνιολόγοι, από τον A. J. Toynbee ώς τον K. Popper, βλέπουν στο "φιλόσοφο-βασιλιά" κάποιον που ελίσσεται ύπουλα, «ένα μνημείο ανθρώπινης μικρότητας» (K. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, τ. Ι, 2η έκδ. Βέρνη 1970, σελ. 213· ελλην.: *Η ανοικτή κοινωνία και οι εχθροί της*, τ. Ι, μτφ. Ε. Παπαδάκη, Αθήνα 1980, σελ. 257).

Ουσιωδώς διαφορετική είναι η κρίση του M. Heidegger (*Platons Lehre von der Wahrheit*, 2η έκδ. Βέρνη 1954, σελ.

50): «Η σκέψη του Πλάτωνα παρακολουθεί τη μεταβολή της ουσίας της αλήθειας· τούτη η μεταβολή γίνεται η ίδια η ιστορία της μεταφυσικής, που βρήκε το έναυσμα της απόλυτης ολοκλήρωσής της στο στοχασμό του Nietzsche. Η διδασκαλία του Πλάτωνα [...] δεν είναι επομένως καθόλου παρελθόν. Αποτελεί ιστορικό "παρόν", και τούτο όχι μόνο ως ιστορικά επαληθευμένη "επίδραση" ενός διδακτικού έργου ούτε ως επαναφύπνιση είτε ως μίμηση της αρχαιότητας, αλλά και ούτε ως απλή συντήρηση μιας κληρονομιάς. Η μεταβολή εκείνη της ουσίας της αλήθειας είναι παρούσα ως η προ πολλού εδραιωμένη [...] κυρίαρχη θεμελιακή πραγματικότητα της παγκόσμιας ιστορίας της υδρογείου, που εισέρχεται στην πιο νέα της εποχή.» Αξίζει να ληφθεί υπ' όψιν και η ακόλουθη δήλωση του A. N. Whitehead: «Η ευρωπαϊκή φιλοσοφική παράδοση αποτελείται από μια σειρά υποσημειώσεων στον Πλάτωνα», πρβ. *Process and Reality*, Νέα Υόρκη 1929, ανατ. 1957, σελ. 63.

Δεν μπορεί να προσδιορισθεί με ακρίβεια πότε και κάτω από ποιες συνθήκες άρχισε ο Πλάτων τη διδακτική του δραστηριότητα και ίδρυσε σχολή. Η ίδρυση σχολής είναι πιθανόν να έγινε στο διάστημα μεταξύ του πρώτου και του δεύτερου ταξιδιού του στη Σικελία, το αργότερο πριν από το 361, οπότε ξεκίνησε το τρίτο ταξίδι του. Ο Πλάτων αγόρασε ένα κτήμα κοντά στο ιερό του ήρωα Εκάδημου ή Ακάδημου, στο βορειοδυτικό τμήμα των τειχών των Αθηνών, που το έθεσε στη διάθεση της σχολής. Από νομική πλευρά η σχολή ήταν ένα *θίασος*, μια ιδιωτική λατρευτική ένωση προς τιμή των Μουσών· ο διευθυντής της σχολής, αρχικά ο ίδιος ο Πλάτων, ήταν ο υπεύθυνος της σχολής έναντι των αρχών. Πολύ λίγα γνωρίζουμε για την οργάνωση της σχολής· μπορούμε να υποθέσουμε ότι στις παραδόσεις και στις συζητήσεις διαμορφώθηκαν οι θεωρίες που

αποτελούν το υπόβαθρο των δημοσιευμένων έργων. Μέχρι τον 1ο αι. π.Χ. (η Αθήνα καταστράφηκε το 87 π.Χ., κατά τον πρώτο μιθριδατικό πόλεμο) η Ακαδημία παρέμεινε το κέντρο της πλατωνικής φιλοσοφίας, ενώ έγιναν αναδιαμορφώσεις της διδασκαλίας και προστέθηκαν νέα στοιχεία. Κατά την αντιπαράθεση με το χριστιανισμό τον 5ο αι. η Ακαδημία απέκτησε ξανά σπουδαιότητα· στο ενδιάμεσο διάστημα οι μεγάλοι πλατωνιστές έδρασαν εκτός Ακαδημίας. Το 529 μ.Χ. ο Ιουστινιανός την έκλεισε.

ΙΙ. ΤΑ ΕΡΓΑ ΤΟΥ ΠΛΑΤΩΝΑ

Αν εξαιρέσουμε μερικά έργα που ήδη στην αρχαιότητα αναγνωρίζονταν ως νόθα (*Περὶ δικαίου*, *Περὶ ἀρετῆς*, *Δημόδοκος*, *Σίσυφος*, *Ἐρυξίας*, *Ἀξίοχος*, καθώς και οι *Ὅροι*, η ύπαρξη των οποίων μαρτυρείται για πρώτη φορά στους αυτοκρατορικούς χρόνους), υπό το όνομα του Πλάτωνα διασώζονται η *Ἀπολογία Σωκράτους*, 34 διάλογοι, 13 επιστολές και μερικά επιγράμματα· έτσι έχουμε στην κατοχή μας όλα όσα δημοσίευσε ο Πλάτων κι ακόμη μερικά επιπλέον. Με τα επιγράμματα δεν χρειάζεται να ασχοληθούμε εδώ, αφού δεν προσφέρουν τίποτε για τη φιλοσοφία του Πλάτωνα. Οι επιστολές περιέχουν κάποιο φιλοσοφικό υλικό, μεγαλύτερη σημασία όμως έχουν για τη ζωή του Πλάτωνα. Το βέβαιο είναι ότι οι περισσότερες από αυτές είναι νόθες, ενώ άλλες είναι αμφισβητούμενης γνησιότητας —τούτο ισχύει και για την *Ἐπιστολὴ Ζ΄*—, αξιοποιούν όμως αρκετά βιογραφικά στοιχεία. Η *Ἐπιστολὴ Ζ΄*, για τη γνησιότητα της οποίας οι περισσότεροι μελετητές τάσσονται υπέρ, περιλαμβάνει εκτενή έκθεση των περιπετειών του Πλάτωνα στις Συρακούσες και των φιλοσοφικών του πεποιθήσεων.

Μεταξύ των 34 διαλόγων παραδίδονται σίγουρα όχι μόνο έργα του Πλάτωνα, αλλά και έργα μαθητών του, ίσως μάλιστα και έργα Σωκρατικών εκτός του κύκλου της Ακαδημίας, ατελή σχεδιάσματα, έργα επεξεργασμένα εκ νέου από μαθητές και έργα πλαστά της ελληνιστικής περιόδου (πρβ. O. Gigon, στο: *Lexikon der Alten Welt*, Ζυρίχη-Στουτγάρδη 1965, σελ. 2366). Σοβαροί ενδοιασμοί υπάρχουν για τα έργα *Ἀλκιβιάδης Ι*, *Ἀλκιβιάδης ΙΙ*, *Ἐρασταί*, *Θεάγης*, *Κλειτοφῶν*, *Μίνως*, *Ἵππαρχος*, *Ἱππίας Ἐλάσσων*, *Ἱππίας Μείζων*, *Ἴων*, *Μενέξενος* και *Ἐπινομίς*. Από τα παραπάνω είναι με βεβαιότητα νόθα τα έργα *Ἀλκιβιάδης ΙΙ*, *Ἐρασταί*, *Θεάγης*, *Κλειτοφῶν*, *Μίνως*, *Ἵππαρχος*.

Τα πλατωνικά έργα έχουν παραδοθεί όχι με χρονολογική σειρά, αλλά ταξινομημένα σε εννέα ομάδες, καθεμιά από τις οποίες περιλαμβάνει τέσσερα έργα, έχουν παραδοθεί δηλαδή σε εννέα τετραλογίες· σε παράρτημα παρατίθενται τα έργα που είχαν αναγνωρισθεί από τους αρχαίους συγγραφείς ως νόθα. Κριτήριο της ταξινόμησής τους είναι η φιλοσοφικοσυστηματική ή και η παιδαγωγική τους ομοιογένεια (πρβ. Δ. Λ. ΙΙΙ 56-62). Όχι ο εμπνευστής, αλλά μάλλον ο κύριος εκπρόσωπος της κατάταξης αυτής είναι ο αστρολόγος και γραμματικός Θράσυλλος από τη Μένδη της Αιγύπτου, που έζησε επί Τιβερίου. Ο Θράσυλλος ανάγει (πρβ. Δ. Λ. ΙΙΙ 56) την κατάταξη αυτή στον ίδιο τον Πλάτωνα, που είναι βέβαια άτοπο, δείχνει όμως ότι η ταξινόμηση σε τετραλογίες είναι πολύ παλαιότερη από την έκδοση του Θράσυλλου. Η ταξινόμηση αυτή απαντά στα σωζόμενα χειρόγραφα των πλατωνικών έργων και αποτελεί τη βάση των δικών μας κριτικών εκδόσεων. Κατά την κατάταξη σε τετραλογίες σε κάθε έργο προστέθηκε ένας υπότιτλος, που είχε στόχο να υποδεικνύει σε ποιο φιλοσοφικό κλάδο ανήκει το έργο, λ.χ. *Πολιτεία ἢ Περὶ δικαίου*.

Ο Διογένης Λαέρτιος (III 61-62) μας πληροφορεί για μια διαφορετική ταξινόμηση των έργων —με αυτήν μάλιστα εκδόθηκαν από τον Αριστοφάνη τον Βυζάντιο (περ. 257-180 π.Χ.): Τα έργα του Πλάτωνα ταξινομήθηκαν σε πέντε τριλογίες· όσα έμειναν έξω από τις τριλογίες προστέθηκαν στην έκδοση χωρίς κάποια συγκεκριμένη σειρά. Ίχνη της ταξινόμησης αυτής δεν έχουν διασωθεί. Η είδηση πάντως αυτή αποδεικνύει, αν δεν το γνωρίζαμε και από παπυρικά ευρήματα, ότι στους ελληνιστικούς χρόνους υπήρχαν πολλές και διαφορετικές εκδόσεις των έργων του Πλάτωνα, με μεγάλες αποκλίσεις μεταξύ τους τόσο ως προς την κατάταξη όσο και ως προς το κείμενο των έργων.

Όλα τα σωζόμενα χειρόγραφα ανάγονται σε μια αρχαία έκδοση, συνεπτυγμένη μάλλον σε δύο τόμους —φαίνεται πως είχε χρησιμοποιηθεί περγαμηνή αντί για πάπυρο. Ο πρώτος τόμος περιελάμβανε τις τετραλογίες I έως VII και ο δεύτερος τις υπόλοιπες· τούτο συνάγεται από το ότι στο τέλος του *Μενέξενου*, του τέταρτου έργου της έβδομης τετραλογίας, υπάρχει σε μερικά χειρόγραφα η σημείωση "τέλος του πρώτου βιβλίου". Η ιστορία των δύο αυτών τόμων και των χειρογράφων που στηρίχθηκαν σ' αυτούς δεν μπορεί να εξεταστεί εδώ με λεπτομέρειες. Επισημαίνεται ακόμη ότι ως πηγή για το κείμενο των έργων λαμβάνεται υπ' όψιν, εκτός από τα χειρόγραφα και τους άφθονους παπύρους, η μεγάλη έμμεση παράδοση από παραθέματα χωρίων των πλατωνικών έργων στους αρχαίους συγγραφείς.

Όσον αφορά την ιστορική σειρά των πλατωνικών έργων, από το τέλος του 18ου αιώνα (W. G. Tennemann, *System der platonischen Philosophie*, Λιψία 1792) και ύστερα έγιναν επανειλημμένες προσπάθειες χρονολογικής κατάταξής τους με βάση τις νύξεις που γίνονται σ' αυτά για ιστορικά γεγο-

νότα της εποχής και σύμφωνα με τις εσωτερικές και εξωτερικές τους σχέσεις· για το σκοπό αυτό διερευνήθηκαν το περιεχόμενο, η δομή, η γλώσσα και οι πληροφορίες που δίνουν αρχαίοι συγγραφείς. Τα αποτελέσματα των προσπαθειών αυτών είναι τα ακόλουθα: Είναι σχεδόν αδύνατο να συναχθεί μια απόλυτη χρονολόγηση, να συναχθούν δηλαδή στοιχεία που να δείχνουν ποια έτη συντάχθηκαν τα πλατωνικά έργα· μόνο ο *Θεαίτητος* μπορεί να τοποθετηθεί με βεβαιότητα την περίοδο μετά το 369 (ο πραγματικός Θεαίτητος σκοτώθηκε το 369, σε ηλικία 48 ετών, στον πόλεμο μεταξύ Αθηναίων και Θηβαίων, και ο Πλάτων ήθελε με το ομώνυμο έργο του να του στήσει ένα είδος μνημείου). Αξιόπιστη είναι ακόμη η αρχαία μαρτυρία (πρβ. Δ. Λ. ΙΙΙ 37) ότι οι *Νόμοι* δεν δημοσιεύθηκαν από τον Πλάτωνα και ότι —πιθανώς— τους δημοσίευσε ο Φίλιππος ο Οπούντιος. Βέβαια, κάποια έργα ήταν δημοσιευμένα ήδη το 367, πριν από το δεύτερο ταξίδι του Πλάτωνα στη Σικελία, είναι άγνωστο όμως πότε άρχισε ο Πλάτων τη συγγραφή φιλοσοφικών έργων μετά το θάνατο του Σωκράτη· τα έργα που περιγράφουν τη δίκη και το θάνατο του Σωκράτη συντάχθηκαν αρκετό καιρό μετά το 399.

Η σχετική χρονολόγηση των πλατωνικών έργων, δηλωτική και των μεταξύ τους σχέσεων από χρονική άποψη, διασφαλίζεται κάπως από γλωσσικές έρευνες πάνω σ' αυτά και από παρατηρήσεις που αφορούν την ιστορία της εξέλιξής τους, αφήνοντας να ξεχωρίσουν τρεις με τέσσερεις ομάδες έργων, χωρίς όμως να μπορεί να προσδιοριστεί ξεκάθαρα η σειρά των διαλόγων μέσα σε κάθε ομάδα. Ο ακόλουθος πίνακας (πρβ. D. Ross, *Plato's Theory of Ideas*, Οξφόρδη 1951, σελ. 2· εκτός απ' αυτό, σχετικά με τους παρακάτω συγγραφείς πρβ. τα βιβλιογραφικά στοιχεία στους Ueberweg-Praechter, σελ. 69* κ.ε.) έχει στόχο να διασαφηνίσει

τα παλαιότερα πορίσματα της έρευνας σχετικά με τη σειρά των πλατωνικών έργων, δείχνοντας ταυτόχρονα πού συμφωνούν και πού διαφέρουν:

v. Arnim	Lutoslawski	Raeder	Ritter	Wilamowitz
	Ἀπολογία	*Ἀπολογία*	*Ἱππ. Ἐλ.*	*Ἴων*
Ἴων		*Ἴων*		*Ἱππ. Ἐλ.*
Πρωταγ.		*Ἱππ. Ἐλ.*	*Λάχης*	*Πρωταγ.*
Λάχης	*Εὐθύφρων*	*Λάχης*	*Πρωταγ.*	*Ἀπολογία*
Πολιτεία I	*Κρίτων*	*Χαρμίδης*	*Χαρμίδης*	*Κρίτων*
Λύσις	*Χαρμίδης*	*Κρίτων*	*Εὐθύφρων*	*Λάχης*
Χαρμίδης		*Ἱππ. Μείζ.*	*Ἀπολογία*	
Εὐθύφρων	*Λάχης*	*Πρωταγ.*	*Κρίτων*	*Λύσις*
Εὐθύδημος	*Πρωταγ.*	*Γοργίας*	*Γοργίας*	*Χαρμίδης*
Γοργίας		*Μενέξενος*	*Ἱππ. Μείζ.*	*Εὐθύφρων*
Μένων	*Μένων*	*Εὐθύφρων*	*Εὐθύδημος*	*Γοργίας*
Ἱππ. Ἐλ.	*Εὐθύδημος*	*Μένων*	*Κρατύλος*	*Μενέξενος*
Κρατύλος	*Γοργίας*	*Εὐθύδημος*	*Μένων*	*Μένων*
Συμπόσιον	*Πολιτεία I*	*Κρατύλος*	*Μενέξενος*	*Κρατύλος*
Ἱππ. Μείζ.	*Κρατύλος*	*Λύσις*	*Λύσις*	*Εὐθύδημος*
Φαίδων	*Συμπόσιον*	*Συμπόσιον*	*Συμπόσιον*	*Φαίδων*
Κρίτων	*Φαίδων*	*Φαίδων*	*Φαίδων*	*Συμπόσιον*
Πολ. II-X	*Πολ. II-X*	*Πολιτεία*	*Πολιτεία*	*Πολιτεία*
Θεαίτητος	*Φαῖδρος*	*Φαῖδρος*	*Φαῖδρος*	*Φαῖδρος*
Παρμενίδης	*Θεαίτητος*	*Θεαίτητος*	*Θεαίτητος*	*Παρμενίδης*
Φαῖδρος	*Παρμενίδης*	*Παρμενίδης*	*Παρμενίδης*	*Θεαίτητος*
Σοφιστής	*Σοφιστής*	*Σοφιστής*	*Σοφιστής*	*Σοφιστής*
Πολιτικός	*Πολιτικός*	*Πολιτικός*	*Πολιτικός*	*Πολιτικός*
	Τίμαιος	*Τίμαιος*	*Κριτίας*	*Κριτίας*
	Κριτίας	*Κριτίας*	*Φίληβος*	*Φίληβος*
Νόμοι	*Νόμοι*	*Νόμοι*	*Νόμοι*	*Νόμοι*
		Ἐπινομίς		

Οι Ueberweg-Praechter (σελ. 189) ταξινομούν τα πλατωνικά έργα ως εξής:

I. *Ἀπολογία, Κρίτων, Ἴων, Πρωταγόρας, Λάχης, Πολιτεία I, Λύσις, Χαρμίδης, Εὐθύφρων·*
II. *Γοργίας, Μένων, Εὐθύδημος, Ἱππίας Ἐλάσσων, Κρατύλος, Ἱππίας Μείζων, Μενέξενος·*
III. *Συμπόσιον, Φαίδων, Πολιτεία II-X, Φαῖδρος·*
IV. *Θεαίτητος, Παρμενίδης, Σοφιστής, Πολιτικός, Φίληβος, Τίμαιος, Κριτίας, Νόμοι, Ἐπινομίς.*

Νεότερα πορίσματα της έρευνας οδηγούν στην ακόλουθη ταξινόμηση (πρβ. O. Gigon, στο: *Lexikon der Alten Welt*, σελ. 2366):

I. *Λάχης, Χαρμίδης, Πρωταγόρας, Εὐθύφρων, Λύσις, Πολιτεία I, Ἴων·*
II. *Ἀπολογία, Κρίτων, Γοργίας, Μένων, Εὐθύδημος, Κρατύλος, Ἱππίας Μείζων, Ἱππίας Ἐλάσσων, Μενέξενος* (εάν είναι γνήσιος)·
III. *Συμπόσιον, Φαίδων, Πολιτεία II-X, Φαῖδρος·*
IV. *Θεαίτητος, Παρμενίδης, Σοφιστής, Πολιτικός, Τίμαιος, Κριτίας, Φίληβος, Νόμοι.*

(Τα έργα που δεν περιλαμβάνονται σ' αυτό τον κατάλογο είναι κατά πάσα πιθανότητα νόθα.)

Σε σημειώσεις μαθητών του Πλάτωνα έχει παραδοθεί, σε αποσπασματική μορφή, η λεγόμενη γεροντική του διάλεξη με τίτλο *Περὶ τἀγαθοῦ*. Υποστηρίζεται η άποψη, κυρίως στις εργασίες των H. J. Krämer (*Arete bei Platon und Aristoteles*, Χαϊδελβέργη 1959) και K. Gaiser (*Platons ungeschriebene Lehre*, Στουτγάρδη 1963, ^{2}1968), ότι η διάλεξη *Περὶ τἀγαθοῦ* αποτελούσε συστατικό στοιχείο της διδασκαλίας του Πλάτωνα στην Ακαδημία, μπροστά στην οποία τα λεγόμενα στους διαλόγους μπαίνουν σε δεύτερη

μοίρα. Η θέση αυτή, που βρήκε ενθουσιώδεις οπαδούς και ισχυρούς αντιπάλους, δεν μπορεί να συζητηθεί εδώ· παραπέμπω στις ακόλουθες εργασίες: H.-G. Gadamer (επιμ.), *Idee und Zahl*, Χαϊδελβέργη 1968· J. Wippern (επιμ.), *Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons*, Darmstadt 1972·[1] G. Vlastos, *Platonic Studies*, Princeton 1973, σελ. 379-398 [ελλην.: *Πλατωνικές μελέτες*, μτφ. Ι. Αρζόγλου, Αθήνα 1994, σελ. 531-559]· A. Graeser, "Kritische Retraktationen zur esoterischen Platon-Interpretation", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 56 (1974) 71-87· K. Gaiser (επιμ.), *Das Platonbild*, Hildesheim 1969· K. Gaiser, "Plato's Enigmatic Lecture 'On the Good'", *Phronesis* 25 (1980) 5-37· H. J. Krämer, "Neues zum Streit um Platons Prinzipientheorie", *Philosophische Rundschau* 27 (1980) 1-38·[2] πρβ. επίσης A. Graeser, *Die Philosophie der Antike 2* (*Geschichte der Phi-*

---

[1] [Πρβ. τη βιβλιοκρισία του τόμου αυτού από Ν. Μ. Σκουτερόπουλο, *Φιλοσοφία* 2 (1972) 337-343. Σ.τ.Μ.]

[2] [Βλ. επίσης H. J. Krämer, "Das neue Platonbild", *Zeitschrift für philosophische Forschung* 48 (1994) 1-20, ελλην.: "Η νέα εικόνα του Πλάτωνα", μτφ. Ι. Γ. Καλογεράκος, *Παλίμψηστον* 16 (1996) 45-63· H. J. Krämer, "Platons Ungeschriebene Lehre", στο: T. Kobusch-B. Mojsisch (επιμ.), *Platon. Seine Dialoge in der Sicht neuer Forschungen*, Darmstadt 1996, σελ. 249-275 – πρβ. τη βιβλιοκρισία του τόμου αυτού από Ι. Γ. Καλογεράκο, *Ελληνικά* 50 (2000) 366-374.

Κατά την απόδοση χωρίων των έργων του Πλάτωνα στα νέα ελληνικά ελήφθησαν υπ' όψιν τα παρακάτω έργα: *Πλάτων, Πολιτεία*, εισαγωγικό σημείωμα-μετάφραση-ερμηνευτικά σημειώματα Ν. Μ. Σκουτερόπουλος, Αθήνα 2002· *Πλάτων, Φαίδων*, εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια Ευ. Παπανούτσος, Αθήνα χ.χ.· *Πλάτωνος Συμπόσιον*, κείμενον, μετάφρασις και ερμηνεία υπό Ι. Συκουτρή, στ' έκδ., Αθήναι 1976· Ι. Ν. Θεοδωρακόπουλος, *Πλάτωνος Φαῖ-*

losophie, hrsg. v. W. Röd, τ. II), Μόναχο 1983, σελ. 17 και 126 κ.ε.

δρος, εισαγωγή, αρχαίο και νέο κείμενο με σχόλια, δ΄ έκδ., Αθήνα 2000· *Πλάτων, Γοργίας*, εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια Στ. Τζουμελέας, Αθήνα χ.χ.· *Πλάτων, Σοφιστής*, εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια Δ. Γληνός, Αθήνα χ.χ.· *Πλάτων, Παρμενίδης*, εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια Ηλ. Λάγιος, Αθήνα χ.χ.· *Πλάτων, Μένων*, εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια Β. Πατάκης, Αθήνα χ.χ.· *Πλάτων, Τίμαιος*, εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια Β. Κάλφας, β΄ έκδ. Αθήνα 1997· *Πλάτων, Πρωταγόρας*, εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια Β. Τατάκης, Αθήνα χ.χ.· *Πλάτων, Κρατύλος*, εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια Γ. Κεντρωτής, Αθήνα 2001· Ν. Ι. Μπούσουλα, *Πλάτωνος Φίληβος ἢ περὶ ἡδονῆς*, εισαγωγή-αρχαίο κείμενο-μετάφραση-σχόλια-βιβλιογραφία, Θεσσαλονίκη 1978· *Πλάτων, Πολιτικός*, εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια Ηλ. Λάγιος, Αθήνα χ.χ.· Ν. Μ. Σκουτερόπουλος, *Πλάτωνος Εὐθύδημος*, Αθήνα 1987· *Πλάτωνος Λύσις*, εισαγωγή, μετάφραση και ερμηνευτικά σημειώματα από τον Ν. Μ. Σκουτερόπουλο, Αθήνα 1981· *Πλάτωνος Θεαίτητος*, εισαγωγή, αρχαίο και νέο κείμενο Ι. Ν. Θεοδωρακόπουλου, Αθήναι 1980· *Πλάτωνος Ἐπιστολὴ Ζ΄*, εισαγωγή, μετάφραση και σημειώσεις Η. Ε. Κορμπέτη, Αθήνα 1997. Σ.τ.Μ.]

III. ΟΙ ΘΕΩΡΙΕΣ ΤΟΥ ΠΛΑΤΩΝΑ

Μια σύντομη εισαγωγή στις πλατωνικές θεωρίες αντιμετωπίζει τη δυσκολία ότι ο Πλάτων στα έργα του δεν εκθέτει ένα ενιαίο σύστημα, αλλά σχεδόν σε κάθε του έργο κάνει μια νέα αρχή. Το προσφάτως εκ νέου πολυσυζητημένο ερώτημα, αν δηλαδή σ' αυτό ακριβώς το γεγονός φαίνεται η εξέλιξη του Πλάτωνα ή αν «οι διάλογοι [...] συγκροτούν ένα προπαιδευτικό-προτρεπτικό έργο αγωγής σε συνέχειες» (H. J. Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles*, σελ. 33), το οποίο μόνο υπαινικτικά αποκαλύπτει τον πραγματικό «σκοπό της παιδευτικής διαδικασίας» (*αυτ.*), δεν μπορούμε να το πραγματευθούμε εδώ. Η θεωρία για την ύπαρξη μιας ενδοακαδημαϊκής διδασκαλίας περί των αρχών, η οποία αποτελεί το υπόβαθρο του παραδεδομένου πλατωνικού corpus, αντιμετωπίζεται και σήμερα πολλές φορές ακόμη (παρά τις εργασίες των Krämer και Gaiser) με σκεπτικισμό και απόρριψη (πρβ., π.χ., W. Wieland, *Platon und die Formen des Wissens*, Göttingen 1982· επ' αυτού βλ. H. Krämer, στο: *Rivista di filosofia neoscolastica* 74 [1982] 579 κ.ε.). Πέραν αυτού, ανοικτό παραμένει το ζήτημα αν το σύστημα που διαφαίνεται στις κατοπινές σημειώσεις της διάλεξης *Περὶ τἀγαθοῦ* αποτελεί το κλειδί για την κατανόηση των

διαλόγων (πρβ. O. Gigon, στο: *Lexikon der Alten Welt*, σελ. 2367). Και αν ισχύει ότι οι διάλογοι έχουν προτρεπτικό-προπαιδευτικό χαρακτήρα, θα ήταν σύμφωνο προς τις πλατωνικές προθέσεις το να έχει ως βάση της μια εισαγωγή στον πλατωνικό στοχασμό αποκλειστικά τα δημοσιευμένα έργα. Θα επιλεγούν εδώ προς παρουσίαση ορισμένες θεωρίες του Πλάτωνα· τα χαρακτηριστικά των πρώιμων έργων θα εκτεθούν συνοπτικά.

1. Χαρακτηριστικά των πρώιμων έργων

Τα κύρια θέματα των πρώιμων έργων, στα οποία κεντρικό πρόσωπο είναι ο Σωκράτης, αποτελούν τα ερωτήματα για την υφή της *ἀρετῆς* και της γνώσης, για το αν η *ἀρετὴ* είναι μία ή πολλές και για το αν η *ἀρετὴ* είναι διδακτή. Οι διάλογοι αυτοί δεν καταλήγουν σε μια θετική απάντηση των ζητημάτων που τίθενται· λανθασμένοι ορισμοί εννοιών αντικρούονται, οι συνομιλίες καταλήγουν σε απορία, αν και δε λείπουν, συγκαλυμμένα βέβαια, υπαινιγμοί για τη σωστή λύση. Δεν πρέπει να θεωρήσουμε ότι ο Πλάτων παρουσιάζει εδώ με πιστότητα τις σωκρατικές θέσεις. Σε αρκετά χωρία καθίσταται εμφανές ότι διατυπώνονται ορισμένες θεωρίες εν τη γενέσει τους, οι οποίες θα εκτεθούν αργότερα με πληρότητα. Τούτο ισχύει και για τη θεωρία των ιδεών, που αποτελεί χαρακτηριστικό στοιχείο των διαλόγων *Συμπόσιον* και *Φαίδων*, αν ξεκινήσουμε με αυτούς, αν και όχι του συνόλου τους. Στα πρώιμα έργα διακρίνεται με σαφήνεια από πού απορρέει η θεωρία αυτή.

1.1 Η αντιπαράθεση με τους σοφιστές

Μεγάλο μέρος στα πρώιμα έργα του Πλάτωνα καταλαμ-

βάνει η αντιπαράθεση με τους σοφιστές. Σ' αυτήν την αντιπαράθεση οφείλεται το ότι η λέξη "σοφιστής" έχει ώς τις μέρες μας υποτιμητική σημασία. Πέραν αυτού, η πλατωνική παρουσίαση των σοφιστών εγείρει σημαντικές δυσκολίες για την αποτίμηση της αρχαίας σοφιστικής.

"Σοφιστής" λεγόταν αρχικά εκείνος που κατείχε εξαιρετικές γνώσεις στο πεδίο της θεωρίας ή της πράξης. Λ.χ., οι επτά σοφοί, οι φυσικοί φιλόσοφοι, ο Ισοκράτης και ο Πλάτων αποκαλούνται *σοφισταί*. Μια πιο στενή έννοια της λέξης "σοφιστής" αναπτύχθηκε στο δεύτερο μισό του 5ου αι. π.Χ., όταν μετά τους Περσικούς πολέμους εγκαθιδρύθηκε στην Αθήνα η δημοκρατία στη θέση της παλαιάς αριστοκρατίας. Όποιος ήθελε να έχει επιτυχία στην εκκλησία του δήμου έπρεπε να κάνει τέτοια εμφάνιση, που να πείθει το λαό ότι μπορεί να τον εμπιστεύεται. Αλλά ο λαός θα μπορούσε να σχηματίσει μια τέτοια γνώμη για τον ενδιαφερόμενο, αν εκείνος είχε καλλιεργήσει αναλόγως τη γνώση και τις ικανότητες που απαιτούνται για την πολιτική δραστηριότητα, και κυρίως αν ήταν σε θέση να επιβληθεί κατά τις ρητορικές αντιπαραθέσεις. Για να καλυφθεί λοιπόν η νέα αυτή ανάγκη για καθοδήγηση σε πολιτικά κυρίως ζητήματα, πρόσφεραν τη βοήθειά τους άνδρες που ταξίδευαν στη χώρα και παρέδιδαν μαθήματα έναντι αμοιβής. Οι άνδρες αυτοί παρείχαν παιδεία με την ευρεία έννοια, ένα είδος εγκυκλοπαιδικής μόρφωσης. Στο επίκεντρο των μαθημάτων βρισκόταν η ρητορική, ως η τέχνη εκείνη που αν ασκείτο με επιδεξιότητα προσπόριζε την πολιτική επιτυχία. Στον τομέα της ηθικής οι σοφιστές φαίνεται ότι υπήρξαν ενίοτε υποστηρικτές του σχετικισμού των αξιών: Η δικαιοσύνη είναι εκείνο που συμφέρει τον ισχυρότερο (πρβ. *Πολ.* 343c κ.ε.). Η πρόταση του Πρωταγόρα "όλων των πραγμάτων μέτρο είναι ο άνθρωπος, των όντων, ότι (όπως) είναι, των μη

όντων, ότι (όπως) δεν είναι" συζητήθηκε εκτενώς από τον Πλάτωνα, τον Αριστοτέλη και τους σκεπτικούς φιλοσόφους. Κατά τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη η πρόταση αυτή οδηγεί σε σχετικισμό αναφορικά προς την αλήθεια: Όχι μόνο δεν υπάρχει καμιά αλήθεια με καθολική ισχύ, αλλά το ίδιο πράγμα σε διαφορετικό χρόνο δεν είναι αληθινό ούτε καν για τον ίδιο άνθρωπο.

Σοφιστές όπως ο Πρωταγόρας, ο Γοργίας, ο Ιππίας, για να αναφέρουμε μόνο αυτούς, έχαιραν μεγάλης εκτίμησης και έγιναν περιζήτητοι. Πώς εξηγείται λοιπόν το ότι δυσφημίστηκαν αυτοί που η συνεισφορά τους στην παιδεία και στη φιλοσοφία των Ελλήνων είναι ίσως πολύ μεγάλη; Αιτία του γεγονότος αυτού πρέπει να θεωρηθεί κατ' αρχήν η διακωμώδησή τους από την αρχαία αττική κωμωδία· ένας άλλος λόγος είναι, όπως ήδη επισημάνθηκε, η μεγάλη επίδραση που άσκησε η εικόνα για τους σοφιστές, που φιλοτέχνησε ο Πλάτων.

Για την παρουσίαση των σοφιστών από την κωμωδία θα δώσουμε ένα παράδειγμα. Ο Αριστοφάνης ανέβασε το 423 π.Χ. την κωμωδία *Νεφέλαι* (την οποία διασκεύασε, όπως φαίνεται, μετά το 421). Ένας γέροντας χωρικός, ο Στρεψιάδης, δεν ξέρει πώς να γλυτώσει από τα χρέη που του συσσώρευσε ο γιος του. Για να απαλλαγεί από αυτά θέλει να τον στείλει να μαθητεύσει σ' έναν φημισμένο σοφιστή, έτσι ώστε να κατορθώσει ο γιος του με τη ρητορική τέχνη να μετατρέψει την άσχημη κατάσταση σε καλή, να κατορθώσει δηλαδή να χάσουν οι δανειστές του τα λεφτά τους. Ο νέος αποδεικνύεται ευμαθής, κι όταν τελειώνει τις σπουδές του, ο γέρος διοργανώνει ένα φαγοπότι, όπου και τρώει από το γιο του ένα γερό χέρι ξύλο· επιπλέον, ο νέος θέλει ν' αποδείξει ότι επιτρέπεται να χτυπά τον πατέρα του, αφού τα παιδιά έχουν έναντι των γονέων τα ίδια δικαιώματα που

έχουν οι γονείς έναντι των παιδιών. Μετά απ' αυτό ο γέρος Στρεψιάδης εξοργίζεται και βάζει φωτιά στη σχολή των σοφιστών, στο *φροντιστήριον*. Αυτό είναι σε γενικές γραμμές το περιεχόμενο της κωμωδίας.

Αξιοσημείωτο είναι ότι ο Σωκράτης εμφανίζεται ως χαρακτηριστικός εκπρόσωπος των σοφιστών. Το ότι έφθασε να θεωρείται ο Σωκράτης σοφιστής (με τη στενή έννοια του όρου) οφείλεται ίσως στο ότι έχει ουσιαστική συγγένεια με τους σοφιστές· η συγγένεια αυτή συνίσταται στην ανεξαρτητοποίηση του ατόμου, στην αντίθεση προς την ανεξέταστη υποταγή στα ήθη, στους νόμους και στις δοξασίες του λαού και της *πόλεως*. Ο κωμικός ποιητής Αριστοφάνης όμως μάλλον παραβλέπει τη διαφορά μεταξύ της συμπεριφοράς του Σωκράτη και των σοφιστών· η διαφορά αυτή συνίσταται στο ότι ο Σωκράτης, σ' αντίθεση προς τους σοφιστές, αναζητούσε την έγκυρη θεμελίωση της αλήθειας και της ηθικής συμπεριφοράς —μολονότι υπάρχουν ενδείξεις ότι ο Αριστοφάνης διέκρινε τον Σωκράτη από τους σοφιστές.

Τώρα, όσον αφορά τις λεπτομέρειες, η δράση του δήθεν σοφιστή Σωκράτη σκιαγραφείται πολύ διασκεδαστικά. Βέβαιο πρέπει να θεωρείται ότι ο Αριστοφάνης με τις *Νεφέλες* επηρέασε την εικόνα των Αθηναίων για τον Σωκράτη (πρβ. *Άπολ.* 19c). Όταν ο Στρεψιάδης πηγαίνει με το γιο του Φειδιππίδη στο *φροντιστήριον*, ακολουθεί ο εξής διάλογος (*Νεφέλες*, στ. 92-115[1]):

Στρεψ. "Τη βλέπεις την πορτούλα αυτή και το σπιτάκι;
Φειδ. Βλέπω· λοιπόν αλήθεια τι 'ναι αυτό πατέρα;

---

[1] [Κατά τη μετάφραση του Χρ. Χριστίδη, *Αριστοφάνη Νεφέλες*, εισαγωγή, κείμενο, μετάφραση, σχόλια, Αθήνα 1977, σελ. 109-111. Σ.τ.Μ.]

Στρεφ. Ψυχών σοφών αυτό 'ναι φροντιστήριο
και μέσα μένουν άνδρες, που τον ουρανό
μάς πείθουν λέγοντας πως είναι φούρνος,
κι έτσι είναι γύρω μας κι εμείς τα κάρβουνά του.
Αυτοί διδάσκουν όποιον δώσει παραδάκι
το δίκιο ή τ' άδικο να λέει και να νικάει. [...]
Λεν πως αυτοί κατέχουνε και τους δυο λόγους,
το δίκαιο, όποιος και να 'ναι, και τον άδικο·
κι από τους δυο αυτούς λόγους ο ένας, ο άδικος,
και τα πιο άδικα αν υποστηρίζει, λεν, νικάει."

Όταν ο γέρος μπαίνει στο *φροντιστήριον* —ο νέος στο μεταξύ έχει φύγει— τον βρίζουν, γιατί με το δυνατό χτύπημα της πόρτας διατάραξε τη διανοητική εργασία. Ο Σωκράτης, διηγείται ένας μαθητής, μόλις μέτρησε πόσα ποδάρια του πηδάει ο ψύλλος, και θα είχε υπολογίσει και την πορεία της σελήνης, αν δεν τον παρενοχλούσε μια σαύρα. Κατόπιν μπαίνουν στο δωμάτιο μελέτης. Εκεί ο Σωκράτης κρέμεται μέσα σ' ένα καλάθι από τη σκεπή, γιατί φιλοσοφεί περί ηλίου, και τούτο μόνο στα ύψη μπορεί να το κάνει.

Στους διαλόγους που αναφέρονται στους σοφιστές ο Πλάτων διακωμωδεί τους σοφιστές μερικές φορές το ίδιο ευτράπελα όπως και η κωμωδία, με άλλο τρόπο βέβαια. Εκείνο που τους επιρρίπτει είναι ότι δεν αναζητούν καμιά αλήθεια, αλλά χρησιμοποιούν τη ρητορική αποκλειστικά για το προσωπικό τους συμφέρον. Επειδή οι σοφιστές πληρώνονται για τη δραστηριότητά τους, ο Πλάτων τους κατηγορεί (*Πρωτ.* 313c· *Σοφ.* 223d κ.ε.) ότι είναι ένα είδος εμπόρων και ότι πουλάνε αγαθά με τα οποία τρέφεται η ψυχή (πρβ. *Πρωτ.* 313c). Τροφή της ψυχής είναι οι γνώσεις. Οι έμποροι τροφίμων και οι πελάτες τους συχνά δεν ξέρουν αν ορισμένα τρόφιμα είναι ωφέλιμα για το σώμα ή αν το βλάπτουν· ίσως και κάποιοι σοφιστές κι οι μαθητές

τους δεν γνωρίζουν αν οι γνώσεις που πουλάει ο σοφιστής είναι ωφέλιμες ή βλαβερές για την ψυχή. Τα τρόφιμα μπορεί κανείς, προτού τα καταναλώσει, να καλέσει έναν ειδήμονα για να τα ελέγξει· τις γνώσεις, αντίθετα, τις δέχεται κατευθείαν στην ψυχή του. Μόνο όποιος γνωρίζει αν ωφελούν ή βλάπτουν την ψυχή του οι γνώσεις που εμπορεύεται ένας σοφιστής μπορεί να απευθυνθεί χωρίς ενδοιασμούς στο σοφιστή, για να αγοράσει από εκείνον γνώσεις· τούτο όμως το γνωρίζει μόνο "ο γιατρός για την ψυχή" (*Πρωτ.* 313e). Ο Πλάτων χρησιμοποιεί εδώ έναν αναλογικό συλλογισμό που στο δεύτερο μέρος του έχει υποκείμενο με μερικό πλάτος ("μερικοί, κάποιοι"). Μετά όμως εγκαταλείπεται το περιοριστικό "μερικοί" και ό,τι λέγεται ισχύει για όλους τους σοφιστές. Αυτή η μάλλον μετριοπαθής κριτική διευρύνεται σε άλλα του έργα στη μομφή ότι οι σοφιστές δεν ενδιαφέρονται καθόλου για την εύρεση της αλήθειας και γι' αυτό είναι ανίκανοι να κάνουν γνήσια φιλοσοφική συζήτηση· επιπλέον, η υποτιθέμενη γνώση που αναλάμβαναν να μεταδώσουν στους μαθητές τους είναι φαινομενική γνώση. Τούτο θα δειχτεί παραδειγματικά με αναφορά στον *Γοργία* και στο βιβλίο Α΄ της *Πολιτείας*.

1.2 Ο *Γοργίας*

Τον πυρήνα της θεματικής του διαλόγου *Γοργίας* αποτελούν τα ερωτήματα σχετικά με την ουσία και την αξία της ρητορικής· μ' αυτά συνδέονται και τα ερωτήματα σχετικά με την εξουσία και τη δικαιοσύνη. Σ' αντίθεση προς τον *Πρωταγόρα* και τον *Εὐθύδημο*, τους άλλους δύο μεγάλους διαλόγους που αναφέρονται στους σοφιστές, η συζήτηση εδώ δεν προσφέρεται από απόσταση μέσω αφηγήσεως, αλ-

λά παρουσιάζεται με άμεσο τρόπο, έτσι ώστε είναι απούσα κάθε είδους αποστασιοποίηση, καθώς και κάθε παρασκήνιο. Ο Σωκράτης παρακινεί το νεαρό Χαιρεφώντα να ρωτήσει το σοφιστή Γοργία ποια τέχνη γνωρίζει (448e), έτσι όπως ρωτάει κανείς έναν υποδηματοποιό ποιο είναι το επάγγελμά του (447d). Η τέχνη που γνωρίζει ο Γοργίας είναι η ρητορική (449a). Ο Γοργίας είναι ρήτορας (449a) και έχει την ικανότητα να εκπαιδεύει και άλλους στην τέχνη του (449b). Η ρητορική είναι *τέχνη* (πρβ. 449c) και ως τέτοια είναι γνώση (πρβ. 449d). Έτσι τίθεται το ερώτημα με τι πράγμα ασχολείται η ρητορική (449d), καθώς, λ.χ., η υφαντική (τέχνη) ασχολείται με την κατασκευή ενδυμάτων και η μουσική (τέχνη) με τη σύνθεση μελωδιών (449d). Η απάντηση του Γοργία ότι η ρητορική ασχολείται με *λόγους* σύντομα αποδεικνύεται πολύ γενική, πράγμα που δείχνει ο Σωκράτης παραπέμποντας σε άλλες τέχνες: Η ρητορική κάνει μεν όσους τη μαθαίνουν δυνατούς στο λέγειν και ικανούς στο να σκέπτονται εκείνα για τα οποία τους κάνει ικανούς να μιλούν (449e), αλλά το ίδιο ισχύει και για την ιατρική, για τη γυμναστική και για κάθε τέχνη (450a-b), έτσι ώστε η ρητορική δεν μπορεί να ασχολείται με παντός είδους λόγους (449e).

Ο Γοργίας εντοπίζει τώρα (450b) τη διαφορά της ρητορικής έναντι των άλλων τεχνών στο ότι αυτές αφορούν "χειρωνακτικές εργασίες και συναφείς δραστηριότητες", ενώ, αντίθετα, η ρητορική δεν έχει καμιά σχέση με χειρωνακτικές εργασίες, αλλά επικεντρώνεται αποκλειστικά και μόνο σε *λόγους* (450b-c)· αυτό βέβαια είναι ανοησία, αφού δεν σχετίζονται όλες οι τέχνες με χειρωνακτική εργασία. Για να διευκρινίσει περισσότερο τα πράγματα, ο Σωκράτης αναλαμβάνει ο ίδιος να προσδιορίσει τη θέση της ρητορικής στο σύστημα των τεχνών (450c κ.ε.): Υπάρχουν τέχνες

που ελάχιστα χρειάζονται το λόγο για να πετύχουν το σκοπό τους, κάποιες μάλιστα, όπως, λ.χ., η ζωγραφική και η γλυπτική, μπορούν να εκτελούν το έργο τους σιωπηλά (450c). Σ' αυτές δεν συγκαταλέγεται, προφανώς, η ρητορική. Άλλες, αντίθετα, πετυχαίνουν το σκοπό τους μόνο με λόγους και είτε δεν χρειάζονται καθόλου χειρωνακτική δραστηριότητα είτε τη χρειάζονται σε περιορισμένο μόνο βαθμό, όπως, λ.χ., η αριθμητική, η λογιστική, η γεωμετρία, το παιχνίδι των πεσσών (450d) και η αστρονομία (451c)· σε μερικές απ' αυτές οι λόγοι και οι πράξεις βρίσκονται περίπου σε ισορροπία, ενώ στις περισσότερες τέχνες αυτής της ομάδας υπερτερούν οι λόγοι. Σ' αυτή την ομάδα ανήκει και η ρητορική, χωρίς όμως να ταυτίζεται με κάποια από τις παραπάνω τέχνες.

Ο πρώτος αυτός τρόπος ταξινόμησης, που θέτει ως κριτήριο τη χρήση των λόγων, δεν οδηγεί πλέον παραπέρα. Για τον προσδιορισμό της ρητορικής με μεγαλύτερη ακρίβεια πρέπει τώρα να ξενικήσουμε από τα αντικείμενα των τεχνών που είτε χρησιμοποιούν τον λόγο αποκλειστικά είτε τον χρησιμοποιούν σε βαθμό υπέρτατο: Αντικείμενο της *ἀριθμητικῆς* και της *λογιστικῆς* είναι το άρτιο και το περιττό· οι δυο αυτές τέχνες διαφέρουν μεταξύ τους κατά το ότι η *ἀριθμητικὴ* ασχολείται με το άρτιο και το περιττό και με το πλήθος του άρτιου και του περιττού, ενώ η *λογιστικὴ* εξετάζει "σε ποια σχέση βρίσκονται το άρτιο και το περιττό κατά το πλήθος προς τους εαυτούς τους και μεταξύ τους" (451c)· αντικείμενο της αστρονομίας είναι "η κίνηση των άστρων, του ήλιου και της σελήνης και σε ποια σχέση βρίσκονται μεταξύ τους ως προς την ταχύτητα" (451c). Στο ερώτημα με τι σχετίζονται οι λόγοι που χρησιμοποιεί η ρητορική, το οποίο απευθύνεται στον Γοργία, εκείνος απαντά (451d): "Με τα πιο σημαντικά και τα πιο ευγενή

ανθρώπινα ζητήματα", αποκαλύπτοντας έτσι πάλι την αδυναμία του να προβεί σε λογικά ακριβείς διακρίσεις. Υγεία, ομορφιά και πλούτος είναι κατά τη συνήθη αντίληψη τα ύψιστα ανθρώπινα αγαθά· προς αυτά δεν τείνει η ρητορική· για το λόγο αυτό ο Γοργίας πρέπει στη συνέχεια να προσδιορίσει ποιο είναι το μέγιστο ανθρώπινο αγαθό, στην επίτευξη του οποίου βοηθεί η ρητορική (452d). Το αγαθό αυτό συνίσταται στην ικανότητα να πείθει κανείς με λόγους σε κάθε συνέλευση του λαού (452e)· η ρητορική είναι αίτιο ελευθερίας και αίτιο του να άρχει κανείς σε κάθε πόλη (452d). Και αυτή όμως η πληροφορία χρειάζεται μεγαλύτερη διευκρίνιση, αφού και άλλες τέχνες ομοίως δημιουργούν πειθώ (ή πείθουν): Η ρητορική δημιουργεί πειθώ — πείθει στα δικαστήρια και σε άλλες λαϊκές συγκεντρώσεις και επίσης αφορά το δίκαιο και το άδικο (454b). Το "δημιουργώ πειθώ — πείθω" χρειάζεται κι άλλη διερεύνηση: Γνώση και πίστη διαφέρουν· υπάρχει αληθινή και ψεύτικη πίστη, όχι όμως αληθινή και ψεύτικη γνώση (454d)· αυτοί που γνωρίζουν είναι πεπεισμένοι, το ίδιο και αυτοί που πιστεύουν. Ένα είδος πειθούς οδηγεί χωρίς γνώση στην πίστη, ένα άλλο είδος πειθούς οδηγεί στην πραγματική γνώση (454e). Η ρητορική είναι δημιουργός της πειθούς εκείνης για το δίκαιο και το άδικο που στηρίζεται σε πίστη και όχι σε γνώση (454e), γιατί βέβαια ένα μεγάλο πλήθος ανθρώπων δεν μπορεί να διδαχθεί για το δίκαιο και το άδικο μέσα σε τόσο λίγο χρόνο (455a).

Καθώς λοιπόν με όλα αυτά μοιάζει βέβαιη η ήττα της ρητορικής, που συντελέστηκε με τη μέθοδο της εννοιολογικής διαίρεσης (*διαιρέσεως*), έρχεται προς αρωγή της ο Γοργίας επισημαίνοντας ότι η ρητορική δεν ασχολείται μόνο με το δίκαιο και το άδικο, αλλά "με δυο λόγια, συμπεριλαμβάνει τις δυνάμεις όλων των άλλων τεχνών και τις

έχει στην εξουσία της" (456a), οπότε βέβαια ελλοχεύει ο κίνδυνος να γίνεται κακή χρήση της ρητορικής. Για την κακή χρήση της ρητορικής όμως δεν είναι υπεύθυνη ούτε η ίδια η ρητορική ούτε αυτός που τη διδάσκει· ο μοναδικός υπεύθυνος είναι αυτός που τη διδάχθηκε και κάνει κατάχρηση της τέχνης που έμαθε. Απέναντι σε τούτη την αξίωση της ρητορικής, να είναι δηλαδή η τέχνη που συμπεριλαμβάνει τα πάντα, από όλα όσα είπε έως τώρα γι' αυτήν ο Γοργίας το συμπέρασμα που βγαίνει είναι ότι ο ρήτορας ιδέα δεν έχει από όλες τις τέχνες που υποτίθεται ότι συμπεριλαμβάνει η ρητορική και ότι ως μη ειδήμων επιδρά στους μη ειδήμονες πειστικότερα από τον ειδικό (459b). Το ίδιο συμπέρασμα βγαίνει και όσον αφορά το δίκαιο και το άδικο, το αγαθό και το κακό· ο ρήτορας δεν γνωρίζει τα δίκαια και τα άδικα, γιατί όποιος έχει μάθει και γνωρίζει τα δίκαια είναι δίκαιος. Επομένως, ο ρήτορας θα έπρεπε, εφόσον πράγματι γνωρίζει τι είναι δίκαιο, να θέλει να είναι ο ίδιος δίκαιος και ποτέ άδικος· έχει γίνει όμως παραδεκτό ότι μπορεί να κάνει κακή χρήση της τέχνης του, μπορεί δηλαδή να είναι άδικος, πράγμα που θα ήταν αδύνατο εάν κατείχε τη γνώση του δικαίου.

Σειρά έχει τώρα ο Σωκράτης να εξηγήσει τι πράγμα θεωρεί εκείνος ότι είναι η ρητορική (462b). Η ρητορική δεν είναι τέχνη αλλά *ἐμπειρία*, πείρα, τριβή στη δημιουργία χάρης και ηδονής (462c), όπως η μαγειρική δεν είναι τέχνη αλλά πείρα στην επιδίωξη χάρης και απόλαυσης (462d). (Η *ἐμπειρία* είναι προστάδιο και συγχρόνως αναγκαία προϋπόθεση της τέχνης, πρβ. 448c. Η ρητορική ως *ἐμπειρία* βρίσκεται ακόμη στο προεπιστημονικό πεδίο.) Δεν είναι βέβαια το ίδιο πράγμα η μαγειρική και η ρητορική (462e), αλλά και οι δύο είναι μέρη της ίδιας δραστηριότητας, της *κολακείας* (463b), της οποίας άλλα μέρη είναι

η "τέχνη" του καλλωπισμού και η σοφιστική, τέχνες που εκδιπλώνονται κάθε φορά σ' ένα ιδιαίτερο πεδίο. Η παραπέρα υποδιαίρεση γίνεται με βάση τη διάκριση μεταξύ σώματος και ψυχής και τη διάκριση μεταξύ τεχνών και απεικασμάτων των τεχνών: Οι τέχνες που ασχολούνται με την καλή κατάσταση του σώματος είναι η γυμναστική και η ιατρική ως μέρη μιας τέχνης που δεν κατονομάζεται (464b)· απεικάσματα των τεχνών αυτών, τα οποία προκαλούν αποκλειστικά το φαινόμενο της σωματικής ευεξίας, είναι η "τέχνη" του καλλωπισμού και η μαγειρική. Αναλόγως συμβαίνει και με την ψυχή: Η τέχνη που ασχολείται με την καλή κατάσταση της ψυχής είναι η πολιτική (464b)· η τέχνη αυτή εκδιπλώνεται στη νομοθετική τέχνη και στη δικαιοσύνη (464b), απεικάσματα των οποίων είναι η σοφιστική και η ρητορική. Ενώ οι τέσσερεις αυτές τέχνες επιδιώκουν, η καθεμιά πάντοτε στο χώρο της, το άριστο για το σώμα και για την ψυχή, "η *κολακευτική*, έχοντας μόνο αίσθηση —όχι αληθινή γνώση— και λαμβάνοντας μόνο το συμφέρον της υπ' όψιν, αφού διαίρεσε τον εαυτό της σε τέσσερα μέρη, μπαίνοντας κρυφά σε καθένα από τα τέσσερα μέρη προσποιείται ότι είναι τούτο στο οποίο υπεισήλθε, και καθόλου δεν φροντίζει για το αγαθό, ενώ με την ευχαρίστηση που διαρκώς παρέχει προσελκύει τους ανόητους και τους εξαπατά, ώστε φαίνεται ότι έχει πολύ μεγάλη αξία" (464c-d). Την αναλογία που έχει η "τέχνη" του καλλωπισμού προς τη γυμναστική, την ίδια αναλογία έχει η σοφιστική προς τη νομοθετική τέχνη, και την αναλογία που έχει η μαγειρική προς την ιατρική, την ίδια αναλογία έχει η ρητορική προς τη δικαιοσύνη (465c). Η άποψη ότι τα τέσσερα μέρη της *κολακείας* δεν είναι τέχνες αλλά *ἐμπειρία* στηρίζεται στο ότι αυτές "δεν μπορούν να εξηγήσουν το λόγο για κανένα από όσα προσφέρουν και να πουν

ποια είναι η αληθινή τους φύση, έτσι ώστε δεν μπορούν να εξηγήσουν την αιτία καθενός από αυτά" (465a), ενώ τέχνη σημαίνει τη γνώση των αιτίων. Επομένως, η ρητορική είναι το μέρος της κολακείας που ασχολείται με τη φαινομενική καλή κατάσταση της ψυχής και είναι απείκασμα της δικαιοσύνης· δεν είναι τέχνη, αλλά εμπειρία και τριβή και ως τέτοια δεν είναι γνώση του δικαίου και της δικαιοσύνης.

Έναντι τούτου του προσδιορισμού της ρητορικής, ο νεαρός Πώλος βλέπει να τεκμηριώνεται η σπουδαιότητά της στο κύρος (466a) και στη δύναμη που παρέχει στους ρήτορες. Οι ρήτορες "φονεύουν όποιον θέλουν, αφαιρούν περιουσίες και εξορίζουν από τις πόλεις όποιον τους αρέσει" (466b-c). Ο Σωκράτης, αντικρούοντας την άποψη αυτή, προβάλλει τη θέση ότι οι ρήτορες δεν έχουν καμιά δύναμη και δεν κάνουν ό,τι θέλουν. Ανάμεσα στο "θέλω" και στο "μου αρέσει" υπάρχει ουσιώδης διαφορά. Το "θέλω" είναι πάντοτε στραμμένο σ' ένα αγαθό, που το θέτει ως στόχο του, και απαιτεί αντίληψη του τι είναι καλό, ενώ εκείνο που μοιάζει να είναι καλό ή είναι αρεστό μπορεί να είναι και κακό. Όποιος λοιπόν πράττει χωρίς επίγνωση ό,τι του φαίνεται καλό δεν σημαίνει ότι αποκτά κιόλας δύναμη απ' αυτό, αφού η δύναμη είναι κάτι αγαθό και άρα μπορεί να ασκηθεί μόνο με βάση τη γνώση. Είναι να τον λυπόμαστε εκείνον που αδικώντας πράττει ό,τι του φαίνεται καλό· κι όποιος δικαίως πράττει ό,τι του αρέσει, τούτον δεν είναι ούτε να τον λυπόμαστε ούτε να τον ζηλεύουμε· γιατί το να πράττει κανείς χωρίς γνώση δεν είναι *ἀγαθόν*, άρα δεν είναι και δύναμη, ούτε και τότε ακόμη που μια τέτοια πράξη γίνεται, κατά τύχη, με δικαιοσύνη. Το ερώτημα για τη σχέση γνώσης και δύναμης που ήδη απαντήθηκε οδηγεί στο επόμενο ερώτημα, αν η δύναμη πρέπει να ασκείται με δικαιοσύνη ή με αδικία.

Ενώ για τον Πώλο (470d κ.ε., πρβ. *Πολ.* 344a κ.ε.) η ευδαιμονία βρίσκεται στο να διαπράττει κανείς τη χειρότερη αδικία και να μένει ατιμώρητος και το να αδικείται κανείς είναι πάντοτε χειρότερο από το να αδικεί —αν και παραδέχεται ότι το να αδικεί κανείς είναι πιο άσχημο από το να αδικείται (474c) —, ο Σωκράτης αντιπαραθέτει σ' αυτή την άποψη την αρχή ότι το να αδικεί κανείς είναι χειρότερο από το να αδικείται (469c)· ευδαίμων είναι ο ηθικά καλός άνθρωπος (470e), ο άδικος είναι δυστυχής, και μάλιστα δυστυχέστερος, αν μείνει ατιμώρητος (472e). Η αναίρεση της αντίληψης του Πώλου ξενικά από την παραδοχή ότι το να αδικεί κανείς είναι πιο άσχημο από το να αδικείται. Τι ονομάζουμε "ωραίο"; Όλα τα ωραία λέγονται ωραία είτε γιατί παρέχουν ηδονή είτε για τη χρησιμότητά τους ή και για τα δύο (474e· μ' αυτή τη δήλωση ο Πλάτων αναφέρεται στη συνηθισμένη και ανεπεξέργαστη αντίληψη για το ωραίο)· από τα αντίθετα προς αυτά ορίζεται το άσχημο, ορίζεται δηλαδή από το επώδυνο και το βλαβερό (475a). Όταν από δύο ωραία πράγματα το ένα είναι πιο ωραίο από το άλλο, είναι πιο ωραίο γιατί υπερέχει ή κατά την ηδονή ή κατά την ωφέλεια ή και στα δύο. Το αντίστοιχο ισχύει για το άσχημο: Όταν από δύο άσχημα πράγματα το ένα είναι πιο άσχημο από το άλλο, είναι πιο άσχημο γιατί υπερέχει ή κατά τη λύπη ή κατά τη βλάβη ή και στα δύο. Αν εφαρμόσουμε το συλλογισμό αυτό στο ζήτημα του να αδικεί κανείς ή να αδικείται, προκύπτουν τα ακόλουθα: Αφού παραδεχτήκαμε ότι το να αδικεί κανείς είναι πιο άσχημο από το να αδικείται, τότε είναι ή πιο επώδυνο ή πιο βλαβερό ή και τα δύο. Επειδή όταν αδικεί κανείς δεν αισθάνεται μεγαλύτερη λύπη, άρα και αποκλείεται το τρίτο από τα ενδεχόμενα που αναφέραμε, το να αδικεί κανείς είναι μεγαλύτερο κακό από το να αδικείται.

Όσον αφορά το πρόβλημα της τιμωρίας και της ατιμωρησίας προκύπτει ακολούθως (476a κ.ε.) ότι όποιος τιμωρεί ορθά τιμωρεί δίκαια· ο ορθά τιμωρούμενος λοιπόν δίκαια πάσχει. Αφού το δίκαιο είναι ωραίο και καλό, αυτός που τιμωρεί πράττει ωραία και καλά, και ο τιμωρούμενος πάσχει ωραία και καλά, καθόσον μάλιστα απαλλάσσεται από την κακή κατάσταση της ψυχής, από την αδικία, που ως νόσος της ψυχής είναι χειρότερη από τη φτώχια και από τις ασθένειες του σώματος. Ποιος όμως τιμωρεί ορθά; Μονάχα εκείνος που ξέρει ποιο είναι το ορθό. Ποιο είναι το ορθό δεν αποκαλύπτεται εδώ. Πού βρίσκεται λοιπόν, μετά από όλη αυτή την ανάλυση, η αξία της ρητορικής; Θα μπορούσε να βρίσκεται μόνο στο ότι την χρησιμοποιεί ο ένοχος για να πετύχει την τιμωρία του. Οι συγγενείς και οι φίλοι που προσβάλλονται από την αδικία ως ασθένεια της ψυχής θα 'πρεπε να τιμωρούνται, ενώ οι εχθροί θα 'πρεπε να διαφεύγουν ατιμώρητοι. Η επίτευξη των στόχων αυτών θα ήταν το έργο και η χρησιμότητα της ρητορικής· επειδή όμως δεν μπορεί να εκπληρώσει αυτή την αποστολή, καθώς δεν είναι τέχνη και άρα δεν είναι γνώση —θα 'πρεπε να είναι γνώση του δικαίου και του καλού—, αλλά μπορεί να ενταχθεί μόνο στην *κολακείαν*, δεν έχει καμιά χρησιμότητα.

Αν όλα αυτά αληθεύουν, λέει ο Καλλικλής (481c), τότε η ζωή μας έχει ανατραπεί πλήρως και πράττουμε, όπως φαίνεται, τα αντίθετα απ' όσα πρέπει. Ο Γοργίας και ο Πώλος, εξηγεί ο Καλλικλής στον αριστοτεχνικό του λόγο, ητττήθηκαν στη συζήτηση γιατί έκαναν παραχωρήσεις στην ισχύουσα ηθική, γιατί ντράπηκαν να αναπτύξουν τις απόψεις τους έως τις έσχατες συνέπειές τους· και ο Σωκράτης εκμεταλλεύθηκε τις ασάφειες που προέκυψαν από το γεγονός αυτό για να τους κάνει να περιπέσουν σε αντιφάσεις. Μέχρι στιγμής η συζήτηση ταλαντευόταν ανάμεσα στα πε-

δία της *φύσεως* και του *νόμου*. Όταν ο ένας μιλούσε για το *κατὰ νόμον* ωραίο, ο Σωκράτης τον ανέτρεπε υποβάλλοντας ερωτήσεις για το *κατὰ φύσιν* ωραίο, κι όταν η συζήτηση περιστρεφόταν γύρω από το άσχημο σύμφωνα με το νόμο, τότε ο Σωκράτης υπέβαλε ερωτήσεις για το άσχημο σύμφωνα με τη φύση. Επιρρίπτεται λοιπόν εδώ στον Σωκράτη ότι έκανε χρήση μιας επιχειρηματολογίας που στηριζόταν σκοπίμως στην αμφισημία, ότι, μ' άλλα λόγια, ο Σωκράτης κάνει εκείνο ακριβώς που καταλογίζει στους σοφιστές, δηλαδή διαστρεβλώνει τις λέξεις. Ωστόσο και οι δύο αυτές περιοχές, της *φύσεως* και του *νόμου*, μπορούν να διαχωριστούν με ακρίβεια. Αν λοιπόν, αναφορικά προς το ερώτημα για το δίκαιο και το άδικο, παρατηρήσουμε την *φύσιν*, τα πράγματα όπως είναι εξαρχής, τότε είναι φανερό πως όλα όσα σύμφωνα με τη φύση είναι άσχημα είναι και χειρότερα. Το να αδικείται κανείς είναι χειρότερο και ασχημότερο από το να αδικεί· σύμφωνα με το νόμο βέβαια ασχημότερο είναι το να αδικεί κανείς. Αλλά ο *νόμος* είναι καθαρή σύμβαση· οι αδύνατοι, για τη δική τους προστασία, συμφωνούν να παριστάνουν ασχημότερο το να αδικεί κανείς από το να αδικείται, και τούτο γιατί τους λείπει η δύναμη να διαπράξουν οι ίδιοι αδικίες. Το να αδικείται κανείς δεν ταιριάζει σε άξιο άνθρωπο αλλά σε δούλο, για τον οποίο είναι προτιμότερο να πεθάνει παρά να ζει, αφού δεν είναι σε θέση να υπερασπιστεί τον εαυτό του· οι δυνατοί είναι οι επιθετικοί και διαπράττουν εκείνο που οι αδύνατοι ονομάζουν "άσχημο". Στην πραγματικότητα δεν είναι άσχημο το να αδικεί κανείς, αλλά το να αδικείται. Αν δηλαδή παρατηρήσουμε τα πράγματα όπως έχουν (*κατὰ φύσιν*), τότε βλέπουμε ότι μεταξύ των ζώων αλλά και μεταξύ των ανθρώπων ο ισχυρότερος άρχει των ασθενέστερων. Με ποιο δικαίωμα, λ.χ., εξεστράτευσε ο Ξέρξης εναντίον της Ελλά-

δας ή ο πατέρας του Δαρείος εναντίον των Σκυθών; Μα μόνο και μόνο γιατί έκαναν χρήση του νόμου της φύσης, του δικαίου του ισχυρότερου. Βέβαια, οι ενέργειές τους δεν ήταν δίκαιες σύμφωνα με τον *νόμον* των αδυνάτων, σύμφωνα με το νόμο που θεσπίστηκε εντελώς αυθαίρετα και που αντιφάσκει στο φυσικό νόμο. Εάν παρουσιαστεί ένας πραγματικά ισχυρός άντρας, θα αποτινάξει τα δεσμά του *νόμου*, τα δεσμά αυτού του παρά φύσιν νόμου, και θα αναδειχθεί κύριός μας, ακόμη κι αν ήταν πρωτύτερα δούλος, και τότε είναι που θα λάμψει το δίκαιο της "φύσης". Όταν λοιπόν εμφανιστεί αυτός ο υπεράνθρωπος (όπως αποκλήθηκε αργότερα), για τις πράξεις του ισχύ έχει μόνο το δίκαιο της φύσης (*τὸ φύσει δίκαιον*), δηλαδή το δίκαιο του ισχυρότερου. Εμείς όμως πασχίζουμε έναν τέτοιον ρωμαλέο άνθρωπο να τον εκπαιδεύουμε από τη νεαρή του ηλικία σαν ένα λιοντάρι και να τον κάνουμε ήμερο γατί, λέγοντας ότι η ισότητα (*τὸ ἴσον*, 484a1) πρέπει να επικρατεί ανάμεσα στους ανθρώπους και ότι η ισότητα των ανθρώπων είναι το ωραίο και το δίκαιο.

Όσο για τη φιλοσοφία, που ο Σωκράτης τής έπλεξε το εγκώμιο προτού ξεκινήσει ο Καλλικλής το λόγο του, ωραίο είναι να καταγίνεται κανείς μ' αυτήν με μέτρο στη νεότητά του. Αν όμως εμβαθύνει σ' αυτήν περισσότερο του πρέποντος, τότε εκείνη γίνεται όλεθρος των ανθρώπων. Εμποδίζει τις ρωμαλέες εκείνες φύσεις να αφοσιωθούν στην ενεργό ζωή της δράσης, τους κάνει εντελώς θεωρητικούς ανθρώπους που έχουν άγνοια της πρακτικής ζωής, ανίκανους να αντιμετωπίσουν τις αντιξοότητες της ζωής, τους κάνει δηλαδή εντελώς αδύναμους ανθρώπους. Τούτο βέβαια, ας το επαναλάβουμε, δεν αποτελεί απόρριψη της με μέτρο ενασχόλησης με τη φιλοσοφία: Το να επιδίδεται κανείς στη φιλοσοφία τόσο όσο αρκεί για τη μόρφωσή του είναι ωραίο

πράγμα, κι όποιος δεν φιλοσοφεί καθόλου ανάξιος είναι κι ανελεύθερος (485c), με φύση δουλική. Όταν όμως ένας άντρας προχωρημένης ηλικίας κάθεται ακόμη μαζί με νέους και φιλοσοφεί, τότε του αξίζει να μαστιγωθεί. Αντί να ψιθυρίζει στις γωνιές με μειράκια, θα 'πρεπε να βγει στη ζωή και να θέσει στη διάθεση του κράτους τις γνώσεις του και τις ικανότητές του. Αυτός ήταν ο λόγος του Καλλικλή.

Ο λόγος αυτός αντικρούεται τώρα ως εξής: Αν σύμφωνα με το δίκαιο της φύσης οι λίγοι δυνατοί είναι ισχυρότεροι και καλύτεροι από τους αδύνατους, τότε οι πολλοί αδύνατοι που φτειάχνουν το συμβατικό νόμο δεν είναι πιο ισχυροί στο σύνολό τους, που σημαίνει και καλύτεροι από τους λίγους δυνατούς, και δεν μπορούν κι εκείνοι να επικαλεσθούν από την πλευρά τους το αποκαλούμενο "φυσικό δίκαιο"; Τούτο θα σήμαινε ότι οι νόμοι που θεσπίζουν οι πολλοί αδύνατοι είναι ωραίοι και καλοί, ότι η ισότητα όλων των ανθρώπων είναι ωραία και καλή κι ακόμη ότι το να αδικεί κανείς είναι ασχημότερο από το να αδικείται, και μάλιστα όχι μόνο σύμφωνα με το συμβατικό νόμο αλλά σύμφωνα και με το φυσικό δίκαιο, αφού βέβαια ο φυσικός νόμος ή το φυσικό δίκαιο είναι το δίκαιο του ισχυρότερου. Πώς πρέπει λοιπόν να εννοήσουμε τον δυνατότερο, που είναι και ο καλύτερος; Όσοι διαθέτουν μεγαλύτερη σωματική ρώμη είναι οι καλύτεροι; Προφανώς όχι, αφού αν μια συνάθροιση ανθρώπων με σωματική ρώμη, χωρίς όμως διόλου φρόνηση, καταπιανόταν με το να θεσπίσει νόμους, οι νόμοι αυτοί δεν θα 'ταν καλοί μόνο και μόνο γιατί τους έφτειαξαν άνθρωποι με σωματική ρώμη. Ποιοι είναι λοιπόν οι "δυνατότεροι", αν αυτοί δεν είναι όσοι διαθέτουν σωματική ρώμη; Ειπώθηκε ότι το φυσικό δίκαιο είναι το δίκαιο του ισχυρότερου. Αν όμως δεν εννοείται ο πιο ισχυρός στο σώμα, τότε ποιος εννοείται;

Λόγω των ερωτήσεων αυτού του είδους ο Καλλικλής ορίζει ως ισχυρότερους (491a-b) εκείνους που είναι ικανοί στα πολιτικά και ξέρουν με ποιο τρόπο διοικείται άριστα μια πόλη και είναι όχι μόνο συνετοί, αλλά και ανδρείοι και ικανοί να πραγματοποιούν τα σχέδιά τους. Τέτοιοι άνδρες είναι προορισμένοι για να άρχουν —να άρχουν όμως μόνο των άλλων, όχι να είναι κυρίαρχοι του εαυτού τους (491e κ.ε.). Αντίθετα, το *κατὰ φύσιν καλὸν καὶ δίκαιον* (491e) έγκειται στο ότι "εκείνος που θέλει να περάσει καλά τη ζωή του πρέπει να αφήνει τις επιθυμίες του να γίνονται όσο το δυνατόν μεγαλύτερες, χωρίς να τις χαλιναγωγεί, κι όταν εκείνες γίνονται μέγιστες, να είναι σε θέση να τις υπηρετεί με ανδρεία και φρόνηση και να ικανοποιεί τις επιθυμίες του με όσα κάθε φορά επιθυμήσει" (491e-492a). Αληθινή αρετή και ευδαιμονία δεν είναι παρά η τρυφή, η ακολασία και η ελευθερία, "εάν έχει την επικουρία" (492c), εάν δηλαδή υπάρχουν τα μέσα για την ικανοποίησή τους. Όλες οι άλλες αντιλήψεις περί αρετής και ευδαιμονίας ερείδονται σε αφύσικη σύμβαση, είναι ανοησίες που δεν αξίζουν τίποτα (492c). Ό,τι προκαλεί ηδονή ταυτίζεται με το αγαθό (495a).

Ακολουθεί η αναίρεση των αντιλήψεων αυτών (495a-497d): Η ευτυχία και η δυστυχία είναι καταστάσεις αντίθετες, που, όπως η υγεία και η αρρώστια, δεν μπορεί να υπάρχουν ταυτόχρονα στον ίδιο άνθρωπο. Τα αγαθά και την ευδαιμονία τα αποκτά ο άνθρωπος ταυτόχρονα και ταυτόχρονα τα χάνει, και το ίδιο ισχύει για τα κακά και τη δυστυχία. Από αυτό προκύπτει ότι υπάρχει αδιάρρηκτη σύνδεση μεταξύ του αγαθού και της ευδαιμονίας από τη μια, και του κακού και της δυστυχίας από την άλλη. Τα αισθήματα ηδονής και λύπης, αντίθετα, μπορούν να εμφανίζονται μαζί. Όποιος, λ.χ., έχει δίψα και πίνει αισθάνε-

ται συγχρόνως λύπη (δίψα) και ηδονή (διαδοχική καταπράυνση της δίψας). Μόλις ικανοποιηθεί η δίψα του, τότε απαλλάσσεται ταυτόχρονα από το αίσθημα λύπης και ηδονής. Αντίθετα, το αγαθό και το κακό ούτε εμφανίζονται μαζί ούτε χάνονται ταυτόχρονα. Επομένως, το αγαθό και το κακό δεν μπορούν να είναι το ίδιο πράγμα με το ηδύ και το λυπηρό. Ένα δεύτερο επιχείρημα είναι το εξής (497e-499b): Αγαθός είναι κανείς εξαιτίας της παρουσίας του αγαθού και ωραίος εξαιτίας της παρουσίας του *κάλλους*. Αντίστοιχα, οι κακοί είναι κακοί εξαιτίας της παρουσίας του κακού (ή των κακών).

Ένα επίμαχο ζήτημα είναι το αν η θεωρία των ιδεών αποτελεί ή δεν αποτελεί τη βάση των παραπάνω. Ως επιχείρημα κατά της παρουσίας της εδώ προβάλλεται το γεγονός ότι ο Πλάτων χρησιμοποιεί τις λέξεις *ἀγαθῶν-κακῶν* σε πληθυντικό αριθμό. Αυτό όμως δεν είναι κατ' ανάγκην επιχείρημα κατά της παρουσίας της: Οι λέξεις αυτές βασικά δεν θα έπρεπε να είναι σε πληθυντικό αριθμό, αλλά θα έπρεπε να χρησιμοποιείται ο ενικός όταν γίνεται λόγος για τις ιδέες "αγαθός" και "κακός". Επειδή όμως η συζήτηση παραμένει στα προεισαγωγικά, μπορεί σκόπιμα να μην είναι ακριβής η διατύπωση, ακόμη κι αν υπόκειται εδώ η θεωρία των ιδεών. Από την άλλη πλευρά, αυτή ακριβώς η σκόπιμη προσωρινότητα της επιχειρηματολογίας μπορεί να είναι μια αντένδειξη για το ότι ο Πλάτων στον *Γοργία* θέτει ήδη ως υπόβαθρο τη θεωρία των ιδεών.

Παραπέρα λέγονται τα εξής: Εάν υπάρχει σ' έναν άνθρωπο ένα αγαθό —που δεν προσδιορίζεται λεπτομερέστερα— (λ.χ., αγαθή απόφαση, αγαθή πρόθεση), ο άνθρωπος αυτός είναι αγαθός· τα ανάλογα ισχύουν και όσον αφορά τον κακό άνθρωπο. Τι είναι το αγαθό παραμένει όμως στον *Γοργία* αδιευκρίνιστο. Το αγαθό προσδιορίζεται μόνο αρνη-

τικά: Η υγεία, ο πλούτος, η σωματική δύναμη και η ηδονή δεν είναι το αγαθό. Η επιχειρηματολογία συνεχίζεται ως εξής: Οι αγαθοί (αυτοί είναι οι αποκαλούμενοι ισχυροί από τον Καλλικλή) και οι κακοί, αν τους συγκρίνουμε, έχουν συνολικά εξίσου κι δύο πολλά αισθήματα ηδονής και λύπης, ίσως μάλιστα οι κακοί να έχουν περισσότερα τέτοια αισθήματα· γιατί οι δειλοί, λ.χ., λυπούνται περισσότερο όταν πλησιάζουν οι εχθροί και χαίρουν περισσότερο όταν εκείνοι φεύγουν. Αν η ηδονή και η λύπη ήταν το ίδιο πράγμα με το αγαθό και το κακό, που η παρουσία τους κάθε φορά κάνει κάποιον καλό και κακό, τότε οι αγαθοί, ειδωμένοι στο σύνολό τους, θα ήταν το ίδιο αγαθοί και το ίδιο κακοί όπως οι κακοί.

Από το συμπέρασμα αυτό —το οποίο είναι παραλογισμός— ο Καλλικλής δεν ενοχλείται, επιχειρεί όμως να αποφύγει τις συνέπειές του, προβαίνοντας σε διάκριση μεταξύ καλύτερων και χειρότερων αισθημάτων ηδονής (499b). Αλλά και με τούτο ακόμη δε διασώζεται η θεωρία του. Τα αγαθά αισθήματα ηδονής (499d κ.ε.) είναι τα ωφέλιμα, εκείνα δηλαδή που προξενούν κάτι αγαθό, όπως, λ.χ., τα αισθήματα ηδονής που κάνουν υγιές και εύρωστο το σώμα (με τη λήψη της τροφής)· τα κακά αισθήματα ηδονής είναι εκείνα που προξενούν το αντίθετο. Το ίδιο ισχύει και για τη διάκριση μεταξύ αγαθών και κακών αισθημάτων λύπης. Όλες οι πράξεις μας στρέφονται προς το αγαθό, δηλαδή προς το ωφέλιμο —έτσι τηρείται το επίπεδο επιχειρηματολογίας του Καλλικλή—, για χάρη του αγαθού πράττουμε όλα τ' άλλα. Αν αυτό εφαρμοσθεί αναφορικά προς την ηδονή, προκύπτει η ακόλουθη επιχειρηματολογία: Για χάρη του αγαθού πράττουμε εκείνο που προκαλεί ηδονή. Αλλά αν η σκέψη αυτή είναι ορθή, τότε η ηδονή δεν είναι το αγαθό (500d), αλλά μέσο για να αποκτήσουμε το αγαθό.

Δεν χρειάζεται να παρακολουθήσουμε παραπέρα την επιχειρητολογία. (Στη συνέχεια η συζήτηση περιστρέφεται ξανά γύρω από τη ρητορική.) Η επιχειρηματολογία πάσχει στο ότι γίνεται διαρκώς λόγος για "αγαθό", "κακό", "καλύτερο", "ωφέλιμο", αλλά δε λέγεται τι είναι αγαθό κ.λπ. Ο Πλάτων μπαίνει στο πνεύμα του σοφιστικού τρόπου επιχειρηματολογίας και τον συντρίβει· τη δική του θεωρία δεν την πληροφορούμαστε προς το παρόν.

Το τελικό συμπέρασμα, και συγχρόνως το πέρας του *Γοργία*, είναι η δήλωση του Σωκράτη ότι ο άριστος τρόπος βίου είναι να ζούμε και να πεθαίνουμε ασκώντας τη δικαιοσύνη και γενικά την *ἀρετήν*, γιατί η πραγματική δύναμη είναι εκείνη που έχει στόχο της το αγαθό.

1.3 Το βιβλίο Α΄ της *Πολιτείας*

Στο βιβλίο Α΄ της *Πολιτείας* συναντούμε ιδέες παρόμοιες με αυτές στον *Γοργία*, εδώ όμως η αντίθεση μεταξύ *φύσεως* και *νόμου* δεν τονίζεται τόσο έντονα. (Ο C. F. Hermann, *Geschichte und System der platonischen Philosophie*, 1839, θεωρεί το βιβλίο αυτό ως αρχικά αυτόνομο διάλογο, ο οποίος μεταγενέστερα έγινε το πρώτο βιβλίο της *Πολιτείας*· ο v. Arnim και άλλοι του έδωσαν το όνομα "Θρασύμαχος"· άλλοι πάλι αμφισβήτησαν την αυτοτέλειά του.) Θέμα του βιβλίου Α΄ της *Πολιτείας* είναι το ερώτημα για τη δικαιοσύνη. Ο Σωκράτης αφηγείται σε κάποιον ανώνυμο —δεν ξέρουμε σε ποιον— μια συζήτηση, πράγμα που θα έδειχνε ότι εδώ, σ' αντίθεση προς τον *Γοργία*, υπάρχει μια αποστασιοποίηση. Η συζήτηση γίνεται στον Πειραιά στο σπίτι του Πολέμαρχου. Μετά από μερικές μάλλον εισαγωγικές παρατηρήσεις εμφανίζεται για πρώτη φορά το ερώτη-

μα για τη δικαιοσύνη, όταν ο Κέφαλος, ο πατέρας του Πολέμαρχου, μιλάει για την περιουσία του, που εν μέρει την κληρονόμησε και εν μέρει τη δημιούργησε μόνος του: Η πιο σπουδαία αξία μιας μεγάλης περιουσίας έγκειται κατά τον Κέφαλο στο ότι κανείς ως ευπρεπής άνθρωπος δεν χρωστάει τίποτα σε κανέναν και στο ότι δεν εξαπατά, έστω και δίχως να το θέλει, κανέναν (331b). Ο Σωκράτης διατυπώνει με σύντομο τρόπο ό,τι ειπώθηκε (331c): Η δικαιοσύνη σημαίνει να λέμε την αλήθεια και να επιστρέφουμε εκείνα που χρωστούμε. Κατά της άποψης αυτής όμως προβάλλει αμέσως τη θέση ότι υπάρχουν καταστάσεις στις οποίες είναι καλύτερο να μη λέμε την αλήθεια και να μην επιστρέφουμε ό,τι χρωστούμε (331c). Ως παράδειγμα αναφέρεται η περίπτωση κατά την οποία κάποιος παραλαμβάνει προς φύλαξη όπλα από ένα φίλο του, και έπειτα ο φίλος του αυτός χάνει τα λογικά του και ζητάει πίσω τα όπλα. Ο γηραιός Κέφαλος αναγνωρίζει την ορθότητα της αντίρρησης και αποσύρεται· ο γιος του ο Πολέμαρχος θα συνεχίσει τη συζήτηση.

Ο Πολέμαρχος (331e) επικαλούμενος τον Σιμωνίδη ορίζει τη δικαιοσύνη ως το να επιστρέφει κανείς στον καθένα ό,τι του οφείλεται· στον ορισμό αυτό λοιπόν δεν συμπεριλαμβάνει τη φιλαλήθεια. Ο ορισμός αυτός καθορίζεται κατ' αρχήν επακριβώς: Το να ευεργετεί κανείς τους φίλους του και να βλάπτει τους εχθρούς του είναι δικαιοσύνη (332d). Ο ορισμός αυτός εξετάζεται με προσδιορισμό του πεδίου στο οποίο βρίσκει εφαρμογή η δικαιοσύνη με την παραπάνω έννοια. Μια πρώτη προσπάθεια καταλήγει πάραυτα σε αποτυχία: Κυρίως στον πόλεμο είναι σε θέση ο δίκαιος να ωφελεί τους φίλους και να βλάπτει τους εχθρούς (332e). Η δήλωση αυτή αποδεικνύεται πολύ στενή, γιατί και σε καιρό ειρήνης η δικαιοσύνη είναι χρήσιμη. Για ποιο

πράγμα λοιπόν είναι χρήσιμη η δικαιοσύνη; Ο Πλάτων βάζει τον Σωκράτη να θέσει τα ερωτήματά του ξεκινώντας, όπως κάνει συχνά, από τις χειρωνακτικές εργασίες: Η γεωργία και το επάγγελμα του υποδηματοποιού έχουν μια πολύ συγκεκριμένη χρήση· σε τι λοιπόν είναι χρήσιμη η δικαιοσύνη; Οι ερωτήσεις αυτού του είδους —ο δίκαιος τοποθετείται στο ίδιο επίπεδο μ' έναν χειρώνακτα ή γενικά με κάποιον πραγματογνώμονα, έτσι που η δικαιοσύνη μοιάζει να είναι μια *τέχνη* που μπορεί να τη μάθει κανείς, όπως μαθαίνει την τέχνη του υποδηματοποιού ή του κιθαριστή— οδηγούν σε δηλώσεις που παραξενεύουν: Η δικαιοσύνη είναι χρήσιμη στη φύλαξη και την ασφάλιση των χρημάτων (333c). Η δήλωση αυτή γενικεύεται: Η δικαιοσύνη είναι χρήσιμη όταν είναι ανάγκη να φυλαχτεί κάτι (333d)· τούτο οδηγεί στο παράδοξο πως είναι χρήσιμη όταν πρόκειται να μην χρησιμοποιήσουμε κάτι, ενώ όταν πρόκειται να το χρησιμοποιήσουμε είναι άχρηστη (333d), αφού στην περίπτωση αυτή αρμόδιος είναι ο εκάστοτε ειδικός. Εκείνος που είναι ο πιο κατάλληλος να φυλάξει ένα πράγμα είναι συνάμα και ο πιο επιτήδειος να το κλέψει· κατά συνέπεια, η δικαιοσύνη είναι κάτι σαν την τέχνη της κλεψιάς προς όφελος των φίλων και προς βλάβη των εχθρών (334b). Επειδή κάτι τέτοιο είναι παράλογο, ξεκινά μια νέα προσπάθεια ορισμού της με κρατούμενο όμως ότι η δικαιοσύνη ωφελεί τους φίλους και βλάπτει τους εχθρούς (334b). Εξετάζονται τώρα οι έννοιες "φίλος" και "εχθρός": Φίλος είναι αυτός που και θεωρείται και είναι πράγματι καλός (*χρηστός*)· για τον εχθρό ισχύει το αντίθετο (334e). Και αυτή όμως η προσπάθεια οδηγεί σε λάθος δρόμο: Ο φαύλος, ο εχθρός, όταν βλάπτεται, γίνεται χειρότερος, δηλαδή πιο άδικος· οι δίκαιοι λοιπόν θα μπορούσαν να κάνουν με τη δικαιοσύνη τους πιο άδικους άλλους ανθρώπους, άποψη που απορρίπτεται

με αναφορά σε διάφορες *τέχνες* (στη μουσική και στην ιππευτική τέχνη· ο μουσικός, λ.χ., δεν κάνει διαμέσου της τέχνης του τους άλλους άμουσους). Έτσι, και αυτός ο ορισμός της δικαιοσύνης αποδεικνύεται μη κατάλληλος.

Στο σημείο αυτό (336b) μπαίνει στη συζήτηση ο σοφιστής Θρασύμαχος, κι αυτό παρουσιάζεται με τέτοιο τρόπο που δείχνει ολοκάθαρα την πρόθεση του Πλάτωνα: "Διπλώθηκε ολάκερος σα θηρίο και χύμηξε καταπάνω μας σαν για να μας κατασπαράξει (336b) [...] και έβαλε τις φωνές [...] «τέτοιες μπούρδες εγώ δεν θα τις δεχθώ» (336d)". Μετά από κάποια φλυαρήματα δηλώνει πρόθυμος να εκθέσει τη δική του αντίληψη για τη δικαιοσύνη: Δικαιοσύνη είναι το συμφέρον του ισχυρότερου (338c). Κάθε εξουσία φτιάχνει τους νόμους κατά το δικό της συμφέρον, κι οι νόμοι αυτοί παριστάνονται σαν "δίκαιοι"· στην τήρησή τους συνίσταται η δικαιοσύνη (338e). Ο φόβος είναι που κάνει τους υπηκόους τους "δίκαιους". Η λεγόμενη δικαιοσύνη χρησιμεύει στην ωφέλεια του ισχυρότερου και εκείνου που έχει την εξουσία στα χέρια του· δεν είναι παρά ένα όργανο της αδικίας και σκοπός της είναι η εκμετάλλευση όσων δεν βρίσκονται την εξουσία.

Ο Σωκράτης αντιμετωπίζει αυτή την άποψη αντλώντας πάλι παραδείγματα από τις τέχνες και τις χειρωνακτικές εργασίες: Κάθε τέχνη και κάθε επιτήδευμα επιδιώκει το συμφέρον ενός άλλου (ο γιατρός αποβλέπει στο συμφέρον του ασθενούς κ.λπ.)· άρα και ο δίκαιος αποβλέπει όχι στο δικό του συμφέρον, μα στο συμφέρον ενός άλλου. Στην επιχειρηματολογία αυτή μπαίνει ο Θρασύμαχος κάνοντας τη σύντομη επισήμανση (343b) ότι οι τσοπάνηδες και οι γελαδάρηδες φροντίζουν για το συμφέρον το δικό τους κι όχι του κοπαδιού τους. Σχετικά με τη δικαιοσύνη και την αδικία προκύπτουν τα ακόλουθα: Η δικαιοσύνη είναι το συμφέρον

του ισχυρότερου και εκείνου που έχει την εξουσία, ενώ είναι ζημιά για εκείνον που υπακούει και υποτάσσεται (343c)· η αδικία απεναντίας κυβερνάει τους αφελείς ανθρώπους, δηλαδή τους δίκαιους· και η τυραννίδα, που είναι η πιο ολοκληρωμένη μορφή άδικης εξουσίας, αποκαλύπτει ότι αδικία σημαίνει ύψιστη ευδαιμονία, μέγιστο κέρδος και τεράστια δύναμη (344a κ.ε.).

Τις απόψεις αυτές του Θρασύμαχου ο Σωκράτης τις ανατρέπει και δείχνει, με αφετηρία πάλι την τέχνη και τις χειρωνακτικές εργασίες, ότι η αδικία δεν φέρνει κανένα κέρδος. Η ιατρική τέχνη, λ.χ., στοχεύει στο συμφέρον του ασθενή, ο γιατρός όμως ασκεί παράλληλα και μιαν άλλη τέχνη, δηλαδή την τέχνη του πορισμού χρημάτων. Το ίδιο συμβαίνει με τη δικαιοσύνη και την αδικία: Αν αυτές προσπορίζουν κάποιο όφελος, αυτό συμβαίνει εξαιτίας της τέχνης του πορισμού χρημάτων. Εκτός αυτού, κάθε τεχνίτης και κάθε καλλιτέχνης είναι γνώστης του αντικειμένου του (ένας που κατέχει την ιατρική είναι στον τομέα του σοφός και καλός, ενώ εκείνος που δεν την κατέχει είναι στον τομέα της ιατρικής αμαθής και κακός) και δεν θα θελήσει να έχει κάτι παραπάνω από τον όμοιό του· ενώ ο ασύνετος και ο αμαθής θα αξιώσει να έχει περισσότερα και από τον επαΐοντα και από τον αμαθή. Αν εφαρμόσουμε τη συλλογιστική αυτή στον "δίκαιο" και στον "άδικο", προκύπτουν τα εξής: Ο δίκαιος είναι σοφός και αγαθός, ο άδικος αδαής και κακός, αφού ο δίκαιος γνωρίζει τη δικαιοσύνη ενώ ο άδικος δεν την γνωρίζει. Όπως ο τεχνίτης ως επαΐων υπερτερεί του αμαθούς, έτσι και ο δίκαιος ως επαΐων υπερτερεί του αδίκου ως αμαθούς. Σύμφωνα μ' αυτά λοιπόν η δικαιοσύνη έγκειται πρωτίστως στη γνώση: Όποιος γνωρίζει τι είναι δίκαιο πράττει και δίκαια. Πέρα από αυτό, η δικαιοσύνη, ως ιδιαίτερη ικανότητα του ανθρώπου, δημιουργεί

τον ευδαίμονα βίο, τον πρέποντα στον άνθρωπο βίο.

Δεν μπορεί να παραβλέψει κανείς ότι ο πλατωνικός Σωκράτης συναγωνίζεται τους σοφιστές στη χρήση σοφισμάτων· τα σοφίσματα δημιουργούνται από την ταύτιση της δικαιοσύνης με τη χειρωνακτική εργασία ή την τέχνη. Το ότι —στην παρουσίαση του Πλάτωνα— οι σοφιστές κατά την αντιπαράθεση βρίσκονται κάθε φορά σε μειονεκτική θέση αποκαλύπτει μάλλον πόσο λίγο γνωρίζουν την "τέχνη" τους και πόσο μακριά βρίσκεται η σοφιστική ρητορική από την φιλοσοφική επιχειρηματολογία. Αν στο βιβλίο Α΄ της *Πολιτείας* ο σοφιστής παρουσιάζεται σαν ένας σαματατζής που στη συζήτηση αναγκάζεται μετά από λίγο να παραδώσει τα όπλα, κι αν η ρητορική, που υποτίθεται ότι είναι η τέχνη του σοφιστή, στην πραγματικότητα είναι απείκασμα μιας τέχνης, στον *Πρωταγόρα* ο σοφιστής είναι ένα είδος εμπόρου αγαθών, με τα οποία τρέφεται η ψυχή (πρβ. παραπάνω, σελ. 33-34).

Ας αφήσουμε όμως την αντιπαράθεση του Πλάτωνα με τους συγχρόνους του και ας θέσουμε το ερώτημα τι έχει να αντιπροτείνει εκείνος στη θέση όσων καταπολεμά και απορρίπτει. Οι σοφιστές προσπαθούσαν να μεταδώσουν ένα τεράστιο πλήθος γνώσεων· ο Σωκράτης ως ιστορικό πρόσωπο δεν διαμόρφωσε, απ' όσα ξέρουμε γι' αυτόν, ένα φιλοσοφικό σύστημα, αλλά ένα μέχρι τούδε άγνωστο είδος φιλοσοφικού ερωτάν. Και ο Πλάτων επίσης δεν σχεδιάζει κανένα ενιαίο σύστημα στους διαλόγους του· τίθεται λοιπόν τώρα το ερώτημα πού διαφέρει από τους προδρόμους του και τους συγχρόνους του και σε τι συνίσταται η διδασκαλία του, που πέρασε κατ' επανάληψη από μεταβολές.

2. Ο ορισμός της φιλοσοφίας

Ας ξεκινήσουμε με το ερώτημα τι σημαίνει *φιλοσοφία* και *φιλοσοφεῖν* κατά τον Πλάτωνα. Για να κατανοήσουμε ποιες απαντήσεις έδωσε ο Πλάτων στο ερώτημα αυτό και για να καταλάβουμε συγχρόνως την ιδιαιτερότητα της πλατωνικής αντίληψης για τη φιλοσοφία, πρέπει να εξετάσουμε τι εννοούσε κανείς με τη λέξη "φιλοσοφία" πριν από τον Πλάτωνα και ποια σημασία προσλαμβάνει η λέξη αυτή σ' εκείνον. Σύμφωνα με τον Κλήμεντα τον Αλεξανδρέα (*Στρωματεῖς* V 141, II 421, 4 = VS 22B35[1]), τη λέξη "φιλόσοφος" την χρησιμοποίησε για πρώτη φορά ο Ηράκλειτος: "Γιατί οι άνδρες που αγαπούν τη σοφία πρέπει να είναι γνώστες πολλών πραγμάτων." Η διατύπωση και η έννοια του αποσπάσματος είναι αμφισβητήσιμα. Ο H. Diels (VS 22 B 35 σημ.) παραπέμπει μάλλον εύστοχα στο ότι ο Πορφύριος

---

[1] [Η συντομογραφία VS (= Vorsokratiker) παραπέμπει στο έργο *Die Fragmente der Vorsokratiker.* Griechisch und deutsch von H. Diels, 9η έκδ. υπό W. Kranz, Βερολίνο 1960 (τ. II και III: 1959), 12η-16η έκδ. Ζυρίχη 1972-1985. Κατά την αρίθμηση των αποσπασμάτων στο έργο αυτό γίνονται οι παραπομπές στους προσωκρατικούς (A: Βίος και διδασκαλία· B: Αποσπάσματα). Σ.τ.Μ.]

(*Περὶ ἀποχῆς ἐμψύχων* II 49) φαίνεται ότι παραθέτει το απόσπασμα: "Γνώστης πολλών πραγμάτων είναι ο αληθινός φιλόσοφος." Από πλευράς περιεχομένου φαίνεται να αντιφάσκει προς το απ. 40 του Ηράκλειτου: "Η πολυμάθεια δεν διδάσκει την ευθυκρισία [...]." Δεν είναι όμως απαραίτητο να υπάρχει εδώ αντίφαση· και το απ. 35 δεν πρέπει κατ' ανάγκην να το εκλάβουμε ως γνώμη των "πολλών" (πρβ. VS 22 B 35 σημ.). Η αγάπη της σοφίας με τη γενικότερη έννοια δεν απαιτεί μεν να είναι κανείς γνώστης πολλών πραγμάτων, όμως όταν ο Ηράκλειτος τη μια λέει όντως ότι ο *φιλόσοφος* πρέπει να κατέχει μεγάλη γνώση και την άλλη στρέφεται κατά της πολυμάθειας, τότε ο *φιλόσοφος* μπορεί να διακρίνεται από τον πολυμαθή κατά το ότι εκείνος που αγαπά τη σοφία διευθετεί σε ενότητα την πολλαπλότητα της γνώσης του, ενώ ο *πολυΐστωρ* δεν το κάνει. Αν είναι σωστή η ερμηνεία αυτή, *φιλόσοφος* είναι εκείνος που μοχθεί για τη συγκροτημένη γνώση, η οποία προϋποθέτει επιμέρους σπουδές. Ο Ηράκλειτος ίσως εννοούσε ως *φιλόσοφον* και εκείνον που αγαπά τη σοφία που έγκειται στη γνώση του *λόγου*· ο *λόγος* είναι το μέτρο και η τάξη του *κόσμου*. Απεριόριστη γνώση είναι δυνατή μόνο στο θεό (VS 22B78)· γι' αυτό ο άνθρωπος δεν γίνεται ποτέ σοφός, αλλά στην καλύτερη περίπτωση φίλος της σοφίας (*φιλόσοφος*). Αν λοιπόν η σημασία της λέξης *φιλόσοφος* στον Ηράκλειτο είναι μάλλον ήδη περιορισμένη, *φιλοσοφία* σήμαινε αρχικά την επιδίωξη γνώσης και μόρφωσης με την ευρύτερη έννοια και *φιλόσοφος* σήμαινε εκείνον που επιδιώκει τη γνώση και τη μόρφωση. Στον Ηρόδοτο I 30, 2 ο Κροίσος απευθύνεται στον Σόλωνα με τα λόγια: "*Φιλοσοφέων* (= από αγάπη προς τη γνώση) ταξίδεψες σε πολλές χώρες." Αυτή η σημασία της λέξης απαντά και στον Θουκυδίδη II 40: "Αγαπούμε το ωραίο, χωρίς να είμαστε σπά-

ταλοι, και επιδιώκουμε τη μόρφωση (*φιλοσοφοῦμεν*), χωρίς να γινόμαστε μαλθακοί." (Πρβ. επίσης Αίλιος Αριστείδης, *Λόγοι* 46, II 407 Dindorf.)

Σύμφωνα με μια ευρέως διαδεδομένη αφήγηση (Δ. Λ. I 12· Ιάμβλιχος, *Περὶ τοῦ Πυθαγορείου βίου* 58 κ.ε.· Αέτιος I 3, 8 = VS 58B15· Κικέρων, *Tusculanae Disputationes* V 9) ο Πυθαγόρας χρησιμοποίησε πρώτος τη λέξη *φιλοσοφία* με στενή έννοια· πρβ., λ.χ., Κικέρων, *ό.π.*: Άλλοι επιδιώκουν δόξα, άλλοι χρήματα· υπάρχουν λίγοι που περιφρονούν όλα τα άλλα και προσπαθούν να διερευνήσουν την ουσία των πραγμάτων. Αυτούς τους αποκαλεί ο Πυθαγόρας "sapientiae studiosos, id est enim philosophos." Η μαρτυρία αυτή όμως προέρχεται μάλλον από το θρύλο γύρω από τον Πυθαγόρα και ως εκ τούτου δεν έχει ιστορική αξία.

Πιο λεπτομερή στοιχεία για την έννοια της "φιλοσοφίας" μπορούν πάλι να αναζητηθούν στο χώρο των σοφιστών και του κύκλου του Σωκράτη. Η φιλοσοφία νοείται εδώ κατ' αρχήν ως θεωρητική ενασχόληση εφόσον ασκείται με συστηματικό τρόπο, όπως, λ.χ., η μόρφωση των νέων (*Εὐθύδ.* 307a· *Γοργ.* 485a). Η "φιλοσοφία" στην περίπτωση αυτή δεν περιορίζεται σ' ένα συγκεκριμένο πεδίο: Η γεωμετρία είναι φιλοσοφία (*Θεαίτ.* 143d), το ίδιο και η μουσική, δηλαδή η θεωρία της αρμονίας (*Τίμ.* 88c). Στον Ξενοφώντα (*Ἀπομνημ.* 4, 2, 23) ο Ευθύδημος χαρακτηρίζει την ενασχόληση με ποιητές και σοφιστές ως τη δική του "φιλοσοφία"· στο *Συμπόσιον* του Ξενοφώντα (I 5) φιλοσοφία είναι η παιδεία που παρέχεται με αμειβόμενη διδασκαλία από τους σοφιστές Πρωταγόρα, Γοργία, Πρόδικο και άλλους, ενώ ο Σωκράτης θέλει να την αποκτήσει χωρίς τον διδάξει κανείς. Τι θεωρούσε ο λαός φιλοσοφία μπορούμε να το συμπεράνουμε πολύ καθαρά από την *Ἀπολογία*

(23d) του Πλάτωνα. Στο χωρίο αυτό επιρρίπτονται κατηγορίες στους "φιλοσόφους" και συγκεκριμένα ότι ερευνούν ό,τι βρίσκεται πάνω και κάτω από τη γη, δεν πιστεύουν στους θεούς και με την τέχνη του λόγου τους βοηθούν στο να υπερισχύει το χειρότερο. Μ' άλλα λόγια, οι φιλόσοφοι είναι άθεοι και διαστρεβλωτές του δίκαιου και επιπλέον καταπιάνονται με μια επιστήμη που δεν ωφελεί κανέναν σε τίποτα.

Δίπλα σ' αυτήν την περιορισμένη σημασία της λέξης (φιλοσοφία είναι η συστηματική, θεωρητική δραστηριότητα) διατηρείται όμως και η αρχική σημασία της λέξης (επιδίωξη της σοφίας ή της γνώσης), και η επιδίωξη της σοφίας μπορεί να αντιπαραβληθεί προς την κατοχή της σοφίας ή της γνώσης. Έτσι, στον *Φαίδρο* (278d) του Πλάτωνα λέγονται τα εξής: "Να τον ονομάσουμε βέβαια σοφό εμένα μου φαίνεται πως είναι πολύ και αρμόζει μονάχα στο θεό· να τον ονομάσουμε όμως *φιλόσοφον* ή κάτι παρόμοιο θα του άρμοζε ίσως περισσότερο και θα ήταν πιο ανάλογο." Η *σοφία*, η οποία αποτελεί αντικείμενο μιας τέτοιας επιδίωξης, ταυτίζεται με τη γνώση· πρβ. *Θεαίτ.* 145e: "Είναι λοιπόν το ίδιο η γνώση και η σοφία; Ναι."

Στο ερώτημα τι σημαίνει "φιλοσοφία" στον Πλάτωνα θα μπορούσε κανείς, με βάση την παραπάνω τελευταία πληροφορία, να αναμένει την απάντηση ότι η φιλοσοφία είναι η επιδίωξη της σοφίας ή της γνώσης. Ο Πλάτων όμως δίνει άλλη απάντηση: "Όσοι ασχολούνται με ορθό τρόπο με τη φιλοσοφία φαίνεται ότι δεν καταγίνονται με τίποτε άλλο παρά με το να πεθαίνουν και να είναι νεκροί, και τούτο οι άλλοι άνθρωποι διόλου δεν το αντιλαμβάνονται" (*Φαίδ.* 64a). Η απάντηση αυτή δεν αποτελεί μόνο παράδοξο αλλά εγείρει κατ' αρχήν εντονότατη αντίδραση: Αν έχουν έτσι τα πράγματα, ώστε μέλημα των ίδιων των

φιλοσόφων να είναι το να εξαφανιστούν καλύτερα απ' αυτή τη γη, τότε ας μην τους εμποδίσουμε καθόλου· ας φροντίσουν να τους ξεφορτωθούμε όσο πιο γρήγορα γίνεται (πρβ. *Φαίδ.* 64b). Δεν μπορούμε όμως να βάλουμε τόσο εύκολα στην άκρη την πληροφορία που μας δίνει ο Πλάτων. Τι εννοεί όταν χαρακτηρίζει τη φιλοσοφία επιδίωξη του θανάτου; Θα προσπαθήσουμε να κατανοήσουμε τα λόγια του με το να συλλογιστούμε τι εννοεί με τη λέξη "θάνατος".

Στον *Φαίδωνα* (64c) ο θάνατος ορίζεται ως "χωρισμός της ψυχής από το σώμα". Ο άνθρωπος όσο ζει είναι άρα κάτι σύνθετο από ψυχή και σώμα. Το σώμα ως οργανικό σώμα δεν είναι αφ' εαυτού ζωντανό, αφού τα στοιχεία από τα οποία συντίθεται δεν είναι ζωντανά. Πρέπει λοιπόν να υπάρχει κάτι μη ταυτόσημο με το σώμα που να του δίνει ζωή. Αυτή η αρχή της ζωής λέγεται *ψυχή*. Όσο βρίσκεται στο σώμα, το σώμα είναι ζωντανό· ο ζων άνθρωπος μπορεί να αντιλαμβάνεται και να σκέπτεται. Και αυτές οι ικανότητες πρέπει να είναι ικανότητες της αρχής της ζωής· αν δηλαδή το σώμα δεν είναι από μόνο του ζωντανό, τότε δεν κατέχει και από μόνο του τις ικανότητες της αντίληψης και της σκέψης. Αν όμως συμβαίνει αυτό, τότε δεν είναι το ανθρώπινο σώμα εκείνο που κάνει τον άνθρωπο άνθρωπο· η αρχή του να είναι κανείς άνθρωπος είναι μάλλον η *ψυχή*· αυτή είναι ο άνθρωπος με την ουσιαστική έννοια. Αν τώρα θέσουμε παραπέρα το ερώτημα τι ξεχωρίζει τον άνθρωπο ως έμψυχο ον από τα άλλα έμβια όντα, όπως τα φυτά και τα ζώα, είναι προφανές ότι ο άνθρωπος έχει ως κοινό στοιχείο με τα ζώα και τα φυτά το ζην· την ικανότητα της αισθητηριακής αντίληψης την έχουν και τα ζώα· μόνο στον άνθρωπο ανήκει ο νους. Ακόμη κι αν δεν είναι ίσως δυνατόν να αρνηθούμε την ύπαρξη ενός είδους νοημοσύνης στα πολύ εξελιγμένα ζώα, εν τούτοις μόνο ο άνθρωπος μπορεί

να νοήσει "εκείνο το οποίο είναι". Τη νόηση "εκείνου το οποίο είναι" την ονομάζει ο Πλάτων *νόησιν ή ἐπιστήμην ή* και *φρόνησιν* (καθαρή νοητική γνώση). Αυτή τη γνώση δεν την αποκτούμε μέσω των αισθήσεων· γιατί οι αισθήσεις μάς αφήνουν πάντοτε να αντιλαμβανόμαστε μόνο ένα ον που βρίσκεται κάθε φορά εδώ κι εκεί, που αλλάζει τόπο και που με το πέρασμα του χρόνου τα συστατικά του μεταβάλλονται, ένα ον που γεννιέται και πεθαίνει. Κάτι τέτοιο δεν μπορεί να είναι "εκείνο το οποίο είναι". "Εκείνο το οποίο είναι" δεν το προσεγγίζουμε ποτέ με την αισθητηριακή αντίληψη, αλλά το γνωρίζουμε μόνο όταν υπερβούμε την αντίληψη και το προσπελάσουμε στην καθαρή σκέψη.

Αυτή η υπέρβαση της αισθητηριακής αντίληψης ή η απόσυρση της ψυχής στον εαυτό της, το να "περισυλλέγεται (η ψυχή) από κάθε σημείο του σώματος και να συγκεντρώνεται" (*Φαίδ.* 67c), διαταράσσεται όχι μόνο από την αισθητηριακή αντίληψη αλλά επίσης, και προπάντων, από τον πόνο, την επιθυμία (*Φαίδ.* 65c) και γενικά από καθετί που προέρχεται από το σώμα· πρβ. *Φαίδ.* 66b-e: "Το σώμα μάς γεννά μύριες ασχολίες εξαιτίας της τροφής που του χρειάζεται· κι επιπλέον, αν μας βρουν ασθένειες, μας φέρνουν εμπόδια στη θήρα του όντος. Με έρωτες και με επιθυμίες και με φόβους και με φανταστικές εικόνες κάθε λογής και με αναρίθμητες ανοησίες μάς γεμίζει σε τόσο βαθμό, ώστε πραγματικά (όπως λέγεται συχνά στ' αλήθεια) εξαιτίας του σώματος καμιά ποτέ ορθή σκέψη δεν είμαστε σε θέση να σχηματίσουμε για τίποτα. Γιατί και πολέμους και επαναστάσεις και μάχες τίποτε άλλο δεν τις προκαλεί παρά το σώμα και οι επιθυμίες του· γιατί για την απόκτηση χρημάτων και υλικών αγαθών γίνονται όλοι οι πόλεμοι, και τα χρήματα και τα υλικά αγαθά αναγκαζόμαστε να τα αποκτούμε εξαιτίας του σώματος [...]. Γι'

αυτό επίσης μας λείπει ο καιρός να αναζητήσουμε τη σοφία. Και το χειρότερο απ' όλα είναι ότι, και εάν κάποτε ευκαιρήσουμε από αυτό και αποφασίσουμε να ασχοληθούμε με την έρευνα ενός πράγματος, πάλι στις αναζητήσεις μας μπαίνοντας παντού στη μέση προκαλεί θόρυβο και ταραχή και μας ταλαιπωρεί τόσο, ώστε να μη μπορούμε εξαιτίας του να διακρίνουμε καθαρά το αληθές. [...] Εάν κάποτε θέλουμε να φθάσουμε στην καθαρή γνώση ενός πράγματος, πρέπει να απαλλαγούμε από το σώμα και με μόνη την ψυχή μας να αντικρύσουμε αυτά καθεαυτά τα πράγματα." Αλλά απελευθέρωση της ψυχής από το σώμα είναι ο θάνατος. Η φιλοσοφία ως επιδίωξη του θανάτου είναι επομένως η απελευθέρωση της ψυχής από τα πάθη και τις ανάγκες του σώματος, η υπέρβαση της αισθητηριακής αντίληψης και η προσπάθεια να γνωρίσουμε στην καθαρή σκέψη "εκείνο το οποίο είναι".

Από αυτό γίνεται σαφές ότι, όσο η ψυχή είναι συνδεδεμένη με το σώμα, είμαστε μεν πολύ κοντά στη γνώση της αλήθειας όταν η ψυχή παραιτείται όσο γίνεται από τη σχέση με το σώμα, αλλά σε τούτη τη ζωή το μόνο που μπορούμε πάντα είναι να πλησιάζουμε την αλήθεια· γιατί όσο η ψυχή είναι ενωμένη με το σώμα δεν μπορεί ποτέ να αποσυρθεί στον εαυτό της, έτσι ώστε να διακοπεί εντελώς η σχέση με το σώμα. Τέλεια γνώση "εκείνου το οποίο είναι" επιτυγχάνεται μόνο όταν η ψυχή αποκοπεί εντελώς από τη συνένωση με το σώμα, δηλαδή μετά από το φυσικό θάνατο. Από αυτό όμως δεν επιτρέπεται να συναχθεί το εύλογο συμπέρασμα ότι όποιος επιδιώκει τη σοφία πρέπει να αυτοκτονήσει (*Φαίδ.* 61c), για να μπορέσει έτσι να φτάσει όσο πιο γρήγορα γίνεται στη γνώση "εκείνου το οποίο είναι". Το ότι η ψυχή είναι τρόπον τινά φυλακισμένη στο σώμα ερείδεται σε θέσπισμα όχι ανθρώπινο. Όπως ο νομοταγής

πολίτης — ο Σωκράτης είναι το πρότυπο — δεν επιτρέπεται να δραπετεύσει από τη φυλακή, ακόμα κι αν του δίνεται αυτή η δυνατότητα (πρβ. *Κρίτ.* 50a κ.ε.), έτσι και η ψυχή πρέπει να περιμένει με καρτερία εντός του σώματος, μέχρις ότου, μέσω πάλι ενός μη ανθρώπινου θεσπίσματος, ελευθερωθεί από αυτό. Ένα μη ανθρώπινο θέσπισμα είναι "θείο" θέσπισμα· η ψυχή επομένως πρέπει να παραμείνει στο σώμα, μέχρις ότου ο θεός ή οι θεοί ορίσουν να ελευθερωθεί από αυτό.

Για να διασαφηνίσουμε την τελευταία ιδέα ας εξετάσουμε με συντομία τη σημασία των λέξεων *θεῖος* και *θεός*. Διαβάζοντας τις λέξεις αυτές στη μετάφρασή τους (*θεῖος*, *θεός*) και γνωρίζοντας ότι οι αρχαίοι Έλληνες πίστευαν σε πολλούς *θεούς*, θα τους φανταστούμε σαν μια λίγο-πολύ φιλική, άλλοτε πάλι μοχθηρή ομάδα υπεράνθρωπων όντων, η οποία κατά βάση φέρεται σαν τους ανθρώπους· και θα θέσουμε τότε το ερώτημα πώς είναι δυνατόν φιλόσοφοι σαν τον Πλάτωνα να μιλούν ακόμη σοβαρά για *θεὸ ή θεούς*. Η απάντηση στο ερώτημα αυτό είναι ότι οι λέξεις *θεὸς* και *θεῖος* σημαίνουν καθετί υπεράνθρωπο, αιώνιο και αθάνατο. Κάθε δύναμη που υπάρχει πριν από τη γέννησή μας και θα υπάρχει μετά το θάνατό μας μπορούσε να χαρακτηριστεί *θεὸς ή θεῖος*· και πράγματι, οι περισσότερες απ' αυτές τις δυνάμεις αποκλήθηκαν με τις λέξεις αυτές. Τέτοιες δυνάμεις προσωποποιήθηκαν, όχι μόνο φαινόμενα όπως η βροχή, η καταιγίδα, η λιακάδα, οι ασθένειες κι ο θάνατος, αλλά και ψυχικά ερεθίσματα που κάνουν τον άνθρωπο να καταλάβει ότι βρίσκεται υπό την εξουσία ενός πράγματος που δεν μπορεί να το ελέγξει. Ένα εξαίσιο ερωτικό πάθος, λ.χ., είναι έργο της Αφροδίτης· μια ασύνετη πράξη είναι ένδειξη του ότι ο Δίας έκανε το λογικό του ανθρώπου ανίσχυρο κ.λπ. Κατά την αντίληψη αυτή ο άνθρωπος είναι

παίγνιο πανίσχυρων θεοτήτων που ασχολούνται όχι μόνο με τη διακυβέρνηση του σύμπαντος, αλλά και προπάντων με τη διευθέτηση των ανθρώπινων υποθέσεων. — Πιο σημαντικό από αυτό είναι όμως ότι, όπως έδειξε ο U. v. Wilamowitz-Moellendorff (*Der Glaube der Hellenen*, 2η έκδ., Darmstadt 1955, τ. I, σελ. 17-21), η λέξη *θεός* έχει πρωτίστως κατηγορηματική σημασία. Οι Έλληνες, αντίθετα από τους Εβραίους και τους Χριστιανούς, δεν προέβαλαν πρώτα ως αξίωμα την ύπαρξη του θεού προσπαθώντας κατόπιν να προσδιορίσουν τις ιδιότητές του, λέγοντας, π.χ., ότι "ο θεός είναι αγάπη", αλλά, για να μείνουμε στο ίδιο παράδειγμα, είπαν ότι "η αγάπη είναι θεός"· πρβ., π.χ., Ευριπ. *Ελένη*, στ. 560: "Τους δικούς σου να βρίσκεις είναι *θεός*". Αποκαλύπτεται εδώ ένας τρόπος σκέψης που συνδέει αντικείμενα, καταστάσεις ή παραστάσεις με τέτοιο τρόπο που κατ' αρχήν μας φαίνεται παράδοξος.

Για να διασαφηνίσουμε την πλατωνική αντίληψη σχετικά με την ψυχή ας προσθέσουμε και τα ακόλουθα: Η απομάκρυνση του φιλοσόφου από τη σωματικότητα θα μπορούσε να κατανοηθεί ως φυγή από τον κόσμο και έτσι έχει ερμηνευθεί. Ο Πλάτων όμως δεν ζητεί να αρνηθούμε τον κόσμο. Ο φιλόσοφος, επειδή ακριβώς γνωρίζει ότι στην ένωση της ψυχής με το σώμα η ψυχή έχει τα πρωτεία, μπορεί να αξιολογήσει ορθά τη σωματική ζωή και να της αποδώσει τη θέση που της αρμόζει στην ιεραρχία ψυχής και σώματος. Η φιλοσοφία είναι η ομοίωση με το αιώνιο και αμετάβλητο. Το αιώνιο και αμετάβλητο είναι το θείο. Επομένως, η φιλοσοφία είναι ομοίωση με το θείο.

Οι θεωρίες του Πλάτωνα για τη φιλοσοφία και την ψυχή που παρουσιάστηκαν έως τώρα μας δίνουν αφορμή να θέσουμε ορισμένα ερωτήματα. Αν δεχθούμε ότι η ψυχή είναι κάτι διαφορετικό από το σώμα, καθεαυτό υφιστάμενο,

δεν έχουμε παραδεχθεί ότι είναι και αθάνατη. Μπορούμε να φέρουμε επιχειρήματα για την αθανασία της ψυχής; Ποια είναι η υφή της ψυχής; Είναι η ψυχή ενιαία απλή ή είναι κάτι σύνθετο; Κι αν είναι κάτι σύνθετο, είναι αθάνατη ως όλον ή ως προς ένα μέρος της; Και παραπέρα: Στη ανάλυση που προηγήθηκε έγινε πολλές φορές λόγος για "εκείνο το οποίο είναι"· η ψυχή, εφόσον επιδιώκει τη γνώση, επιθυμεί να εγκαταλείψει τη σχέση με το σώμα και να αναστοχαστεί "εκείνο το οποίο είναι". Τι είναι "εκείνο το οποίο είναι"; Θα επιχειρήσουμε να απαντήσουμε πρώτα στο τελευταίο ερώτημα, καθώς το πρόβλημα της *ψυχῆς* βρίσκεται σε στενή συνάφεια με το ερώτημα αυτό.

3. Η θεωρία των ιδεών

3.1 Εισαγωγικά

Τι είναι "εκείνο το οποίο είναι"; Προς το παρόν το μόνο που μπορεί να λεχθεί είναι ότι "εκείνο το οποίο είναι" μπορεί να γνωσθεί με την καθαρή σκέψη, όχι όμως με την αισθητηριακή αντίληψη. Αφού όλος ο εμπειρικά αντιληπτός κόσμος μπορεί να αποτελέσει αντικείμενο της αισθητηριακής αντίληψης, δεν μπορεί ο κόσμος αυτός να είναι "εκείνο το οποίο είναι". Τι είναι τότε "εκείνο το οποίο είναι", το οποίο μπορεί να γνωσθεί μόνο με την καθαρή σκέψη; Μια σύγκριση της αισθητηριακής αντίληψης με την καθαρή σκέψη μπορεί να μας βοηθήσει να απαντήσουμε στο ερώτημα αυτό. Η αισθητηριακή αντίληψη μας δίνει πληροφορίες για τα αντικείμενα του εμπειρικού κόσμου. Τι μας επιτρέπει να αντιληφθούμε από τα πράγματα; Αν αφήσουμε κατά μέρος τα ετερόκλητα ποικίλα δεδομένα που μας διαβιβάζουν οι αισθήσεις και προσπαθήσουμε να διακριβώσουμε εκείνο που είναι κοινό σε ό,τι γίνεται αντιληπτό με τις αισθήσεις, τότε διαπιστώνουμε ότι όλα τα αντικείμενα της αισθητηριακής αντίληψης τα συλλαμβάνουμε καθώς μεταβάλλονται· άλλα μεταβάλλονται πιο γρήγορα, άλλα πιο

αργά. Καθετί που γίνεται αντιληπτό διά των αισθήσεων υπόκειται σε μεταβολή, καθώς και σε γένεση και φθορά. Στον Ηράκλειτο αποδίδεται —μάλλον όχι ορθά (πρβ. G. S. Kirk-J. E. Raven-M. Schofield, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge ²1983, σελ. 195)— η θεωρία ότι όλα ρέουν σαν ένα ποτάμι (πρβ. επίσης Δ. Λ. IX 8), δηλαδή ότι όλα μεταβάλλονται διαρκώς (πρβ. *Κρατ.* 402a: "Ο Ηράκλειτος λέει όμως ότι τα πάντα κινούνται και τίποτα δεν μένει σταθερό, και, παρομοιάζοντας τα πράγματα με το ρεύμα του ποταμού, λέει ότι στο ίδιο ποτάμι δεν μπορείς να μπεις δυο φορές"· πρβ. επίσης Αριστ. *Φυσ. ἀκρ.* 253b9 και *Μ.τ.φ.* 1010a14). Αν όμως όλα τα αισθητά αλλάζουν, είναι ποτέ δυνατόν να διατυπώσουμε γι' αυτά, για τον κόσμο της αισθητηριακής εμπειρίας, αποφάνσεις με καθολική ισχύ;

Ας διασαφηνίσουμε το ερώτημα αυτό μ' ένα απλό παράδειγμα. Όταν λέμε ότι το φύλλο ενός δέντρου είναι πράσινο, η απόφανση αυτή είναι ορθή μόνο σ' ένα συγκεκριμένο χρονικό διάστημα, όταν δηλαδή το φύλλο είναι πράγματι πράσινο· το φθινόπωρο το φύλλο μαραίνεται και το χειμώνα δεν υπάρχει πια. Παρόμοια ισχύουν για όλα τα αντικείμενα της αισθητηριακής αντίληψης. Και παραπέρα: Μπορούμε να παρατηρήσουμε ότι σε διαφορετικά χρονικά διαστήματα —κάποτε και σε διαφορετικούς λαούς— οι γνώμες των ανθρώπων γι' αυτό που είναι καλό, δίκαιο, ωραίο κ.λπ. διαφέρουν πολύ. Σε τι συνίσταται, λ.χ., η δικαιοσύνη, τι είναι δίκαιο; Μια απάντηση στο ερώτημα αυτό είναι ότι δικαιοσύνη είναι το να παρέχεται στον καθένα αυτό που δικαιούται· μια άλλη απάντηση είναι ότι δικαιοσύνη είναι το να επιστρέφει κανείς σε κάποιον ό,τι του οφείλει και μια τρίτη είναι ότι δικαιοσύνη είναι το συμφέρον του ισχυρότερου (πρβ. *Πολ.* Α 338b κ.ε.). Για την επικαιρό-

τητα του τελευταίου ορισμού της δικαιοσύνης μπορούμε να φέρουμε άφθονα επιχειρήματα. Τι είναι όμως το δίκαιο καθαυτό, αν αφήσουμε κατά μέρος τις διάφορες γνώμες; Τι είναι το καλό, τι είναι το ωραίο; Η αισθητηριακή εμπειρία δεν μπορεί να μας διαφωτίσει σ' αυτό, ούτε και οι πολλές εν μέρει αλληλοσυγκρουόμενες γνώμες. Έτσι προκύπτουν τα ακόλουθα: Οι αποφάνσεις με καθολική ισχύ δεν έχουν έρεισμα στην αισθητηριακή εμπειρία ούτε στις ανθρώπινες γνώμες. Από την άλλη πλευρά όμως υπάρχουν πράγματι αποφάνσεις με καθολική ισχύ· ως παράδειγμα ας αναφερθεί η πρόταση $7+5=12$. Τι είδους αντικείμενα είναι εκείνα στα οποία αναφέρονται οι τέτοιου είδους προτάσεις; Δεν μπορούν να αναφέρονται στον κόσμο που αντιλαμβανόμαστε με τις αισθήσεις, αφού ο κόσμος αυτός αλλάζει συνεχώς. Αν όμως δεν υπάρχει τίποτα στο οποίο να μπορούν να βρίσκουν εφαρμογή τέτοιες αποφάνσεις με καθολική ισχύ, δηλαδή αποφάνσεις που ισχύουν πάντοτε, τότε οι αποφάνσεις αυτές είναι λανθασμένες ή δεν έχουν νόημα. Το ότι όμως η πρόταση $7+5=12$ θα ήταν λανθασμένη ή ανόητη είναι παράλογο. Συνεπώς, πρέπει να υπάρχει κάτι που να αντιστοιχεί σε τέτοιες προτάσεις, και μάλιστα πρέπει να μπορούν να είναι αποδείξιμα σ' αυτό τα ίδια γνωρίσματα που απαντούν στις αποφάνσεις καθολικής ισχύος, δηλαδή η αμεταβλητότητα και η αφθαρσία. Η πρόταση $7+5=12$ είναι αμετάβλητα αληθινή· άρα και η κατάσταση πραγμάτων στην οποία αναφέρεται η πρόταση αυτή πρέπει να είναι αμετάβλητη. Πού υπάρχει όμως κάτι τέτοιο αδιάπτωτα αμετάβλητο και πώς μπορούμε να το συλλάβουμε;

Ο στοχασμός γι' αυτό το "αμετάβλητο" ξεκίνησε με τον Παρμενίδη (περ. 500 π.Χ.), ο οποίος αποκάλυψε συγχρόνως ότι είναι απατηλή *και* η αισθητή πραγματικότητα *και* η σκέψη που στηρίζεται στην αισθητηριακή αντίληψη· πρβ.

Παρμ., απ. 7.3-5: "Και μην αφήσεις τη συνήθεια που βγήκε από την πείρα την πολλή σ' αυτόν το δρόμο να σε σπρώξει, κάνοντάς σε να βλέπεις με μάτι απρόσεκτο ή ν' ακούς και να βγάζεις ήχους ασυνάρτητους"· πρβ. επίσης απ. 8.38-41: "Γι' αυτό κι οι θνητοί τού 'δωσαν όλα τα ονόματα που σκαρφίστηκαν, θεωρώντας τα αληθινά: πως τάχα γεννιέται κι αφανίζεται, είναι και δεν είναι, μετακινείται κι αλλάζει το λαμπρό του χρώμα." Το αμετάβλητο ον μπορεί να συλληφθεί μόνο με τη σκέψη —με τη σκέψη που είναι απαλλαγμένη από κάθε σχέση με την αισθητηριακή εμπειρία, άρα με την καθαρή σκέψη. Ο Παρμενίδης είναι ο πρώτος που χρησιμοποιεί τους όρους *εἶναι*, *ἐστὶ* ή και *ὄν* για την πέραν των αισθήσεων αμετάβλητη πραγματικότητα. Κατά την παρμενίδεια θεωρία, το ον είναι ένα όλον, μονοειδές, ακίνητο, χωρίς πέρας στον χρόνο, αγέννητο και άφθαρτο, απόλυτα απλό, χρονικά και χωρικά ταυτόσημο με τον εαυτό του, δηλαδή εντελώς ομοειδές και αδιαίρετο. Συγκρατείται ακίνητο σε όρια, πληρούται ομοιόμορφα από τον ίδιο του τον εαυτό και ως προς τη μορφή είναι σφαιροειδές. Επομένως, το ον είναι μία ομοιογενής, συνεχής, αδιαίρετη σφαίρα, που δεν κινείται ούτε αλλάζει. Ως τέτοιο εκτείνεται μεν, δεν έχει όμως ποιότητες· επίσης δεν είναι έμβιο ούτε διαθέτει μιαν έλλογη ψυχή. Δεν είναι θεότητα ούτε έχει θεϊκές ιδιότητες. Με τη σκέψη (η σκέψη νοείται από τον Παρμενίδη και ως φύλακας της πραγματικότητας) συγκροτεί μια ενότητα, εντός της οποίας όμως έχει την πρωτοκαθεδρία. Ό,τι έχει μόνο έκταση, χωρίς όμως να έχει συμβατικά χαρακτηριστικά, δεν μπορεί να γίνει αντιληπτό με τις αισθήσεις. Γι' αυτό η ομοιόμορφα εκτεινόμενη αποιοτική σφαίρα του "είναι" παραμένει κρυμμένη από την καθαρά ανθρώπινη σκέψη που εξαρτάται από την αισθητηριακή αντίληψη· η ανθρώπινη αντίληψη και σκέψη

είναι που δημιουργούν τα φαινόμενα της πολλαπλότητας, της κίνησης και της μεταβολής. Ο κόσμος της εμπειρίας και όλα όσα φαίνονται ότι συμβαίνουν και ότι είναι εντός του συγκροτούν μια υποτιθέμενη πραγματικότητα· όμως η πραγματικότητα είναι στατική, ομοιόμορφα εκτεινόμενη, χωρίς ποιοτικούς προσδιορισμούς, έτσι όπως την θεάται η θεϊκή σκέψη. Η καθαρά ανθρώπινη "γνώση" επιδιώκει το ίδιο με την πεπαιδευμένη σκέψη μιας ανώνυμης θεάς (πρβ. Παρμ., απ. 1), θέλει δηλαδή να γνωρίσει την πραγματικότητα. Έτσι, ο ανθρώπινος τρόπος θέασης θέλει μεν να συλλάβει το ον, αλλά αντί για τη μία αμετάβλητη πραγματικότητα βλέπει την πολλαπλότητα και τη μεταβολή και του διαφεύγει έτσι η πραγματικότητα. Η ψευδής πραγματικότητα του σωματικού κόσμου γίνεται αντιληπτή στη μηδαμινότητά της από την πεπαιδευμένη σκέψη: Δεν είναι ον ο σωματικός κόσμος που αντιλαμβάνονται οι αισθήσεις· το ον είναι μια σφαίρα, που δεν έχει συμβατικά χαρακτηριστικά και γι' αυτό δεν είναι προσιτή στις αισθήσεις.

Σχετικά με το ερώτημά μας γι' αυτό το "αμετάβλητο" στο οποίο αναφέρονται οι καθολικής ισχύος αποφάνσεις μας, την απάντηση την παίρνουμε από τον Παρμενίδη: Το αμετάβλητο είναι το ον που είναι προσιτό μόνο στην καθαρή σκέψη· ο κόσμος της εμπειρίας είναι ένα απατηλό δημιούργημα, το οποίο γεννιέται από την καθαρά ανθρώπινη "γνώση". Αν θέλουμε να προχωρήσουμε ώς την πραγματικότητα, τότε πρέπει να αρθούμε πάνω από την ανθρώπινη αντίληψη και σκέψη, πράγμα που ο άνθρωπος σύμφωνα με τον Παρμενίδη δεν το καταφέρνει με τις δυνάμεις του, αλλά με τη βοήθεια μιας θεάς: Η φιλοσοφία ως γνώση του αμετάβλητου όντος είναι δώρο της θεάς στους ανθρώπους. Το σημαντικότατο πόρισμα της παρμενίδειας αυτής θεωρίας είναι ο δυϊσμός ανάμεσα στο ον και σ' εκείνο που οι αισθή-

σεις μάς παρουσιάζουν απατηλά ως ον, το οποίο όμως στην πραγματικότητα είναι μη ον. Οι δύο αυτές περιοχές προσδιορίζονται ως εξής: (1) Το ον είναι το βασίλειο της αλήθειας· (2) το μη ον, που όμως φαινομενικά είναι, είναι το βασίλειο της *δόξης*, της γνώμης και των φαινομένων. Οι αποφάνσεις για τον κόσμο της εμπειρίας είναι κατά συνέπεια αποφάνσεις για το μη ον. (Ο σοφιστής Γοργίας φαίνεται πως είχε δεχθεί την επίδραση του Παρμενίδη όταν συνέτασσε το έργο του για το μη ον.)

Από τον παρμενίδειο δυϊσμό επηρεάζεται ο Πλάτων και τον τροποποιεί: Ο κόσμος της αισθητηριακής εμπειρίας δεν είναι το μηδέν, αλλά τοποθετείται μεταξύ του είναι και του μηδενός ως περιοχή του γίγνεσθαι και του φθείρεσθαι· προς αυτήν την περιοχή στρέφεται η *δόξα*, η γνώμη. "Αυτό το οποίο είναι" κατακτάται γνωστικά με την *ἐπιστήμην*, την κατανοούσα γνώση. Το μηδέν δεν μπορεί να γνωσθεί (*Πολ.* 477a). Η φιλοσοφία επιδιώκει τη γνώση, την *ἐπιστήμην*· θέλει να γνωρίσει "εκείνο το οποίο είναι", θέλει μ' άλλα λόγια να διερευνήσει το ον. Εδώ εγείρονται πολλά ερωτήματα: Τι είναι το ον; Ποια είναι η σχέση του όντος με ό,τι γίνεται και φθείρεται, με τον κόσμο της εμπειρίας μας; Πώς μπορεί να γνωσθεί το ον;

Ας ξεκινήσουμε δοκιμάζοντας να απαντήσουμε στο ερώτημα τι είναι το ον. Ο Πλάτων απαντά σ' αυτό φαινομενικά με μια ταυτολογία. Το ον είναι "αυτό το οποίο είναι". Αν δούμε προσεκτικότερα την πρόταση αυτή, δεν αποδεικνύεται καθόλου ταυτολογία. Το ον είναι "αυτό το οποίο είναι": Στην απάντηση αυτή το βάρος πέφτει όχι στη λέξη "είναι", αλλά στη φράση "το οποίο" (πρβ. K.-H.Volkmann-Schluck, *Einführung in das philosophishe Denken*, Φρανκφούρτη 1965, σελ. 17). Πρέπει να προσπαθήσουμε τώρα να καταλάβουμε τι εννοείται μ' αυτό. Λέμε, λ.χ., έναν άν-

θρωπο "δίκαιο". "Δίκαιος" δεν είναι ο άνθρωπος επειδή είναι άνθρωπος· γιατί αν γίνει άδικος παραμένει άνθρωπος, αλλά η δικαιοσύνη του χάνεται. Ο δίκαιος άνθρωπος είναι συνεπώς κάτι στο οποίο υπάρχει το δίκαιο και από το οποίο το δίκαιο μπορεί να φύγει. Το ίδιο το δίκαιο όμως ή η ίδια η δικαιοσύνη δεν μπορεί ποτέ να χαθεί από τον εαυτό της· το δίκαιο ή η δικαιοσύνη είναι εντελώς ταυτόσημη με τον εαυτό της, δεν έχει κάποια συστατικά στοιχεία και δεν μπορεί να διαλυθεί, αφού δεν συντίθεται από κάποια στοιχεία· η δικαιοσύνη *είναι* πάντοτε και ως κάτι που είναι πάντοτε είναι άφθαρτη, παραμένει αυτό που είναι, είναι αμετάβλητη. Η αμετάβλητη δικαιοσύνη ή το αμετάβλητο δίκαιο φαίνεται πάντοτε ως δίκαιο και δεν παρουσιάζεται ποτέ ως το αντίθετό τους. Βέβαια, οι αισθήσεις δεν αντικρίζουν ποτέ το αμετάβλητο δίκαιο, παρά μόνο η σκέψη που το θεάται. Το δίκαιο παρουσιάζει πάντοτε την ίδια ουσία.

Στα αρχαία ελληνικά υπάρχει το απαρέμφατο αορίστου *ἰδεῖν*· από αυτό προέρχονται τα ουσιαστικά *ἰδέα* και *εἶδος*. Στη μη φιλοσοφική τους χρήση, στα αρχαία ελληνικά —μερικές φορές και στο φιλοσοφικό λόγο— και οι δύο λέξεις σημαίνουν "όψη", "μορφή". Ο Πλάτων χρησιμοποιεί και τις δύο λέξεις για να δηλώσει "αυτό το οποίο είναι": Το ον, δηλαδή "αυτό το οποίο είναι", είναι *ἰδέα ή εἶδος*· είναι αυτό το οποίο παρουσιάζει πάντοτε την ίδια ουσία. Οι *ἰδέαι* ή τα *εἴδη* είναι από την πλευρά τους "εκείνο το οποίο (αυτές/αυτά) είναι", σ' αντίθεση προς ό,τι γίνεται αντιληπτό μέσω της εμπειρίας, το οποίο συγκροτείται πάντοτε με την προσθήκη κάποιου άλλου στοιχείου. Και παραπέρα: Υπάρχουν πολλοί δίκαιοι άνθρωποι, πολλοί καλοί άνθρωποι, πολλοί ωραίοι άνθρωποι. Η δικαιοσύνη, η καλοσύνη και η ομορφιά είναι όμως πάντοτε μία. Όπου λοιπόν στον κόσμο της εμπειρίας υπάρχει πολλαπλότητα, στην περιοχή

των ιδεών υπάρχει ενότητα για κάθε περιοχή της πολλαπλότητας.

Αν συγκεφαλαιώσουμε ό,τι είπαμε ώς τώρα, προκύπτουν τα ακόλουθα: Υπάρχει πλήθος ωραίων πραγμάτων και καλών πραγμάτων (*Πολ.* 507b)· επιπλέον, υπάρχει ένα καθαυτό ωραίο και καθαυτό καλό, και το ίδιο ισχύει για όλο το πλήθος των πραγμάτων. Κάθε πλήθος βρίσκεται κάτω από μία ιδέα· η ιδέα αυτή είναι η ενότητα, η ενιαία ουσία για κάθε περιοχή της πολλαπλότητας. Για να μη δημιουργηθούν παρανοήσεις, πρέπει να εξηγηθεί λεπτομερέστερα ο τρόπος ύπαρξης των ιδεών. Στη δική μας γλωσσική χρήση οι "ιδέες" είναι περιεχόμενα της συνείδησης, παραστάσεις ή έννοιες. Στην παλαιότερη βιβλιογραφία (πρβ., λ.χ., Ueberweg-Praechter, σελ. 260, αλλά και *Philosophisches Wörterbuch*, hrsg. v. G. Klaus-M. Buhr, 8η έκδ. Λιψία 1971, όπου οι συγγραφείς του λήμματος "Idealismus" [σελ. 497 κ.ε.] ισχυρίζονται ότι οι ιδέες είναι εξαντικειμενικοποιημένες και εξαπολυτοποιημένες έννοιες κι έτσι πάνε τουλάχιστον εξήντα χρόνια πίσω από την έρευνα της πλατωνικής φιλοσοφίας) οι ιδέες ερμηνεύονται ως εξαντικειμενικοποιημένες έννοιες. Ο P. Natorp, στο έργο του *Platons Ideenlehre*, που δημοσιεύθηκε σε 2η έκδοση το 1921, εκλαμβάνει τις πλατωνικές ιδέες ως "καθαρές έννοιες". (Στο παράρτημα της 2ης έκδ. οι ιδέες θεωρούνται ως κάτι δυναμικό και υφιστάμενο καθεαυτό· θεωρούνται ότι είναι η ζώσα δύναμη της ζωής και της ανάπτυξης σε καθετί που ζει και αναπτύσσεται, δεν έχουν όμως αντικειμενική ύπαρξη.) Τέτοιου είδους ερμηνείες πρέπει να απορριφθούν· οι ιδέες του Πλάτωνα δεν είναι λογικές μέθοδοι ούτε καθαρές έννοιες ούτε εξαντικειμενικοποιημένες έννοιες κι ακόμη περισσότερο δεν είναι εμπειρικές έννοιες ή παραστάσεις. Ούτε είναι κάτι που υπάρχει στα πράγματα που ζουν και αναπτύσσο-

νται. Οι ιδέες είναι το ον, και μάλιστα το ον με την έννοια της ουσίας, το οποίο μπορεί να θεαθεί μόνο μέσω της καθαρής σκέψης. Στον κόσμο της εμπειρίας δεν μπορούν να βρεθούν οι ιδέες· τίθεται λοιπόν το ερώτημα: Πού βρίσκονται οι ιδέες;

Ο νεοπλατωνισμός, ακολουθώντας τον Φίλωνα τον Αλεξανδρέα (α΄ μισό του 1ου αι. μ.Χ.· πρβ., π.χ., *De opificio mundi* 19-20, *Legum allegoria* I 21 κ.ε.) και τον Σενέκα τον Νεότερο (*Epistulae ad Lucilium* 65, 7), όρισε τις ιδέες ως σκέψεις του *νοῦ*, της δεύτερης *ὑποστάσεως* μετά το *ἓν τὸ πρῶτον*, ή —όπως ο χριστιανικός νεοπλατωνισμός— ως σκέψεις του Θεού. Η ερμηνεία αυτή έγινε αποδεκτή από την πατερική φιλοσοφία και συνδέθηκε, κυρίως από τους μεσαιωνικούς φιλοσόφους και θεολόγους, με το χριστιανικό δόγμα της δημιουργίας, όπως είχε συμβεί ήδη και με τον προαναφερθέντα Φίλωνα τον Αλεξανδρέα. Η αντίληψη αυτή ίσχυε ως η ορθή ερμηνεία της πλατωνικής θεωρίας των ιδεών και κράτησε έως τον 19ο αιώνα. Και αυτή όμως η ερμηνεία πρέπει να απορριφθεί. Οι πλατωνικές ιδέες δεν είναι οι σκέψεις ενός θεού ή του Θεού, αλλά είναι υπάρχουσες ουσίες, οι οποίες συγκροτούν ένα δικό τους κόσμο σ' έναν *ὑπερουράνιον τόπον* (*Φαῖδρ.* 247c), έξω από τον κόσμο της εμπειρίας. Είναι επομένως αυτοτελή όντα, τα οποία είναι χωρισμένα από τα συγκεκριμένα αντιληπτά αντικείμενα. Το χωρισμό των ιδεών από τα συγκεκριμένα αντικείμενα που αντιλαμβανόμαστε με την εμπειρία ο μεγάλος μαθητής του Πλάτωνα, ο Αριστοτέλης —ο οποίος επί είκοσι σχεδόν χρόνια ανήκε στην Ακαδημία και μπορεί μάλλον να θεωρείται αξιόπιστος μάρτυρας για τη θεωρία των ιδεών, πράγμα που αμφισβητείται μερικές φορές— τον ονομάζει *χωρίζειν* (πρβ., π.χ., *Μ.τ.φ.* 1040b28, 1078b31)· οι ιδέες είναι *χωριστά*, είναι χωρισμένες, αυτοτελώς υφι-

στάμενες. (Ο Πλάτων δεν χρησιμοποιεί τις λέξεις *χωρισμὸς* και *χωριστόν*, λέει όμως ρητά ότι οι ιδέες δεν υπάρχουν σε χώρο και χρόνο· πρβ. *Τίμ.* 51b-c και 52a-c· πρβ. I. Düring, *Aristoteles*, Χαϊδελβέργη 1966, σελ. 612, σημ. 154.)

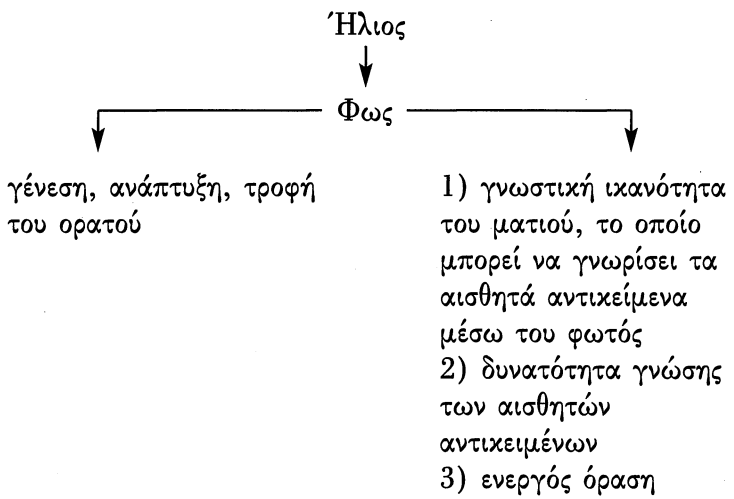
Ο κόσμος των *ὄντως ὄντων* συμπεριφέρεται προς τον κόσμο της εμπειρίας όπως το αρχέτυπο προς το απείκασμα· πρβ. *Τίμ.* 29a: "Αν λοιπόν αυτός ο κόσμος" —εννοείται ο κόσμος που γίνεται αντιληπτός με τις αισθήσεις— "είναι ωραίος και ο δημιουργός του αγαθός, τότε είναι φανερό ότι τον δημιούργησε βλέποντας προς το αιώνιο." "Το αιώνιο" είναι οι αμετάβλητες ιδέες. Τα πολλαπλά προβλήματα που εγείρονται εδώ μπορούν να επιλυθούν με τον καλύτερο τρόπο αφού εξετάσουμε τις τρεις αλληγορίες που απαντούν στο έκτο και στο έβδομο βιβλίο της *Πολιτείας* (αλληγορία του ήλιου, αλληγορία της γραμμής και αλληγορία του σπηλαίου).

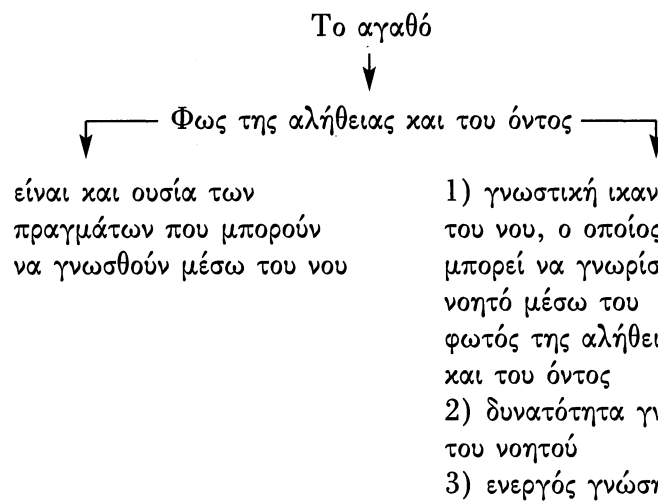
3.2 Η αλληγορία του ήλιου (*Πολιτεία* 507d-509b)

Ο ήλιος, με το φως που εκπέμπει, καθιστά την όραση ικανή να βλέπει και το ορατό να γίνεται ορατό. Η σχέση της όρασης με τον ήλιο ορίζεται ως εξής: Δεν είναι ήλιος η όραση, ούτε η ίδια ούτε το όργανό της, αλλά το μάτι είναι το πιο συναφές με τον ήλιο από όλα τα αισθητήρια όργανα. Από τον ήλιο παίρνει η όραση τη δύναμή της, έτσι ώστε ο ήλιος να μπορεί να ονομάζεται αίτιος της όρασης, κι αυτός πάλι γίνεται ορατός από αυτή την ίδια. Επιπλέον, στα αντικείμενα της όρασης ο ήλιος είναι αίτιος της γένεσης, της ανάπτυξης και της τροφής, χωρίς να αποτελεί ο ίδιος γένεση (509b). Ο ήλιος είναι "ο γόνος του αγαθού, που το αγαθό τον γέννησε κατ' αναλογία με τον εαυτό

του" (508b). Ό,τι είναι ο ήλιος στον ορατό τόπο σε σχέση με την όραση και τα ορατά αντικείμενα, το ίδιο είναι το αγαθό στο νοητό τόπο σε σχέση με το νου και τα αντικείμενα της νόησης (πρβ. 508c). Όπως δηλαδή τα μάτια φαίνονται περίπου σαν τυφλά όπου κι αν τα στρέψει κανείς τη νύχτα —σ' αντίθεση με το πώς βλέπουν στο φως της ημέρας—, έτσι και η ψυχή ξεπέφτει στη γνώμη, όταν στρέφει το βλέμμα σ' εκείνο που είναι ανακατωμένο με το σκοτάδι. Όταν όμως στηρίξει το βλέμμα "σ' εκείνο που επάνω του πέφτει το φως της αλήθειας και του όντος" (508d), τότε κατανοεί ολοκάθαρα.

Για να καταλάβουμε καλύτερα την αλληγορία αυτή, ας την διασαφηνίσουμε με το ακόλουθο σχήμα:


Ήλιος
Φως
γένεση, ανάπτυξη, τροφή του ορατού
1) γνωστική ικανότητα του ματιού, το οποίο μπορεί να γνωρίσει τα αισθητά αντικείμενα μέσω του φωτός
2) δυνατότητα γνώσης των αισθητών αντικειμένων
3) ενεργός όραση


Το αγαθό
Φως της αλήθειας και του όντος
είναι και ουσία των πραγμάτων που μπορούν να γνωσθούν μέσω του νου
1) γνωστική ικανότητα του νου, ο οποίος μπορεί να γνωρίσει το νοητό μέσω του φωτός της αλήθειας και του όντος
2) δυνατότητα γνώσης του νοητού
3) ενεργός γνώση

Ερμηνεία: Το αγαθό είναι το αίτιο της γνώσης και της αλήθειας, όπως ο ήλιος είναι η αιτία που βλέπουμε. Όπως ο ήλιος με το φως του θέτει σε ενέργεια τη γνωστική ικανότητα της όρασης, έτσι και το αγαθό, με το φως της *αλήθειας* που εκπέμπει, θέτει σε ενέργεια τη γνωστική ικανότητα του νου. Το φως που εκπέμπει ο ήλιος είναι επιπλέον η αιτία για το ότι μπορούμε να γνωρίσουμε τα ορατά αντικείμενα· αντίστοιχα, το φως της *αλήθειας* που εκπέμπει το αγαθό είναι το αίτιο της δυνατότητας γνώσης εκείνου που μπορεί να συλληφθεί μόνο μέσω του νου. Η ικανότητα για γνώση και η δυνατότητα γνώσης είναι όροι αναγκαίοι για την ενεργό γνώση. Με το φως του ο ήλιος χαρίζει στο ορατό γένεση, ανάπτυξη και τροφή· το αγαθό, με το φως της αλήθειας και του όντος που εκπέμπει, θέτει σε ενέργεια το είναι και την ουσία εκείνου που κατακτάται γνωστικά μόνο μέσω του νου. Όπως το φως εκπέμπεται μεν από τον ήλιο, πλην όμως δεν είναι ο ήλιος, έτσι και η

ἀλήθεια και το ον δεν ταυτίζονται με το αγαθό, αλλά εκπορεύονται από το αγαθό, έχουν τη βάση τους στο αγαθό. Γνώση, ον και *ἀλήθεια* είναι αγαθόμορφα (*ἀγαθοειδῆ*), δεν είναι όμως το ίδιο το αγαθό. Όπως ο ήλιος χαρίζει γένεση, ανάπτυξη και τροφή, χωρίς ο ίδιος να ανήκει στην περιοχή του γίγνεσθαι, έτσι εκπορεύονται από το αγαθό το *εἶναι* και η *οὐσία* (509b7)· το αγαθό είναι το αίτιο του είναι και της ουσίας, αλλά δεν ανήκει στην περιοχή του είναι και της ουσίας (509b8)· το αγαθό είναι ακόμη πιο πέρα και ανώτερο από την ουσία κατά τα πρωτεία και τη δύναμη (509b9). Η περιοχή του είναι και της ουσίας είναι ο κόσμος των ιδεών. Το αγαθό λοιπόν είναι εκείνο που παρέχει στις ιδέες είναι και ουσία. Άρα στο αγαθό οφείλουν οι αμετάβλητες ιδέες αυτό που είναι και το ότι είναι. Συνεπώς η ιδέα του αγαθού (πρβ. 508e2-3) διαφέρει ουσιωδώς από τις άλλες ιδέες: Αυτή συγκροτεί το είναι και την ουσία των ιδεών, χωρίς να είναι η ίδια είναι και ουσία. Όπως ο ήλιος είναι ορατός, έτσι και το αγαθό κατακτάται γνωστικά μέσω του νου· εφόσον το αγαθό βλέπει πάντοτε την ίδια ουσία, ορθά αποκαλείται "ιδέα". Επειδή όμως ορίζει την ουσία των άλλων ιδεών, είναι συγχρόνως η ύψιστη ιδέα. Σύμφωνα με το χωρίο *Πολ.* 597b ο θεός είναι δημιουργός των ιδεών. Το χωρίο όμως αυτό πρέπει να κατανοηθεί συγκριτικά: Οι ιδέες έχουν θεϊκή προέλευση, ο τεχνίτης που κατασκευάζει δημιουργεί προσβλέποντας στις ιδέες, ο μιμητής δημιουργεί απεικάσματα των απεικασμάτων. Αίτιο των ιδεών είναι κάτι αιώνιο, διαφορετικό από τις ιδέες, που μπορεί να ονομαστεί *θεός*, το οποίο όμως, αν το δούμε μη παραστατικά, αποδεικνύεται ότι είναι το *ἀγαθόν*.

Από το αγαθό εκπορεύεται το φως της *ἀληθείας*. Σχετικά με τη θεωρία του Πλάτωνα για την αλήθεια πρβ. τις σημαντικές παρατηρήσεις του P. Friedländer, *Platon*, τ. I,

Βερολίνο ^{3}1964, σελ. 233 κ.ε. Πολύ κατατοπιστική είναι η μελέτη του E. Heitsch ("Die nicht-philosophische Aletheia", *Hermes* 90 [1962] 24 κ.ε.), όπου και γίνεται μνεία της νεότερης βιβλιογραφίας. Από την αλληγορία του ήλιου διακριβώνονται τα ακόλουθα σχετικά με την αντίληψη του Πλάτωνα για την *ἀλήθειαν*: Η ιδέα του αγαθού εκπέμπει από μόνη της την *ἀλήθειαν*· η *ἀλήθεια* είναι εκείνο που κάνει τα όντα (τις ιδέες) να κατακτώνται γνωστικά και καθιστά το νου ικανό να γνωρίσει τις ιδέες. Όπως το φως του ήλιου δεν είναι μόνο η αιτία του ότι βλέπουμε τα ορατά αντικείμενα και του ότι εκείνα γίνονται ορατά, αλλά προκαλεί και γένεση και ανάπτυξη, έτσι και το φως της *ἀληθείας* και του όντος που εκπορεύεται από το αγαθό (508d5) είναι εκείνο που κάνει τις ιδέες να υφίστανται ως αμετάβλητες ουσίες. Η *ἀλήθεια* και το ον είναι συνεπώς εκείνο που "αποκαλύπτει" ή "φανερώνει" τις ιδέες ως όντα —η ετυμολόγηση: *ἀ-λήθεια* = *τὸ μὴ λῆθον* δεν είναι επινόημα του Heidegger, αλλά απαντά, ως γνωστόν, ήδη στον Σέξτο Εμπειρικό, *Πρὸς μαθηματικοὺς* VIII 8· το ερώτημα αν είναι ορθή δεν χρειάζεται να μας απασχολήσει εδώ. Εκτός απ' αυτό, *ἀλήθεια* είναι εκείνο που δίνει τη δυνατότητα στις ιδέες να κατακτηθούν γνωστικά και καθιστά το νου ικανό να τις γνωρίσει. Επομένως, στην αλληγορία του ήλιου *ἀλήθεια* είναι: (1) μαζί με το φως του όντος, από οντολογική σκοπιά, το "φανέρωμα στο είναι" που ακτινοβολεί το αγαθό (οι λειτουργίες του νοητού φωτός —φανέρωμα στο είναι και φανέρωμα στη γνώση— χαρακτηρίζονται με τους όρους *ἀλήθεια* και *ὄν*)· (2) από γνωσιολογική σκοπιά, αυτό που φανερώνει τις ιδέες στη γνώση· (3) αυτό που καθιστά το νου ικανό για τη γνώση, καθώς εκείνος κατανοεί στο φως της *ἀληθείας* τα όντα, τις ιδέες. Όπως όμως το λαμπερό φως του ήλιου εμποδίζει μάλλον παρά επιτρέπει το κοί-

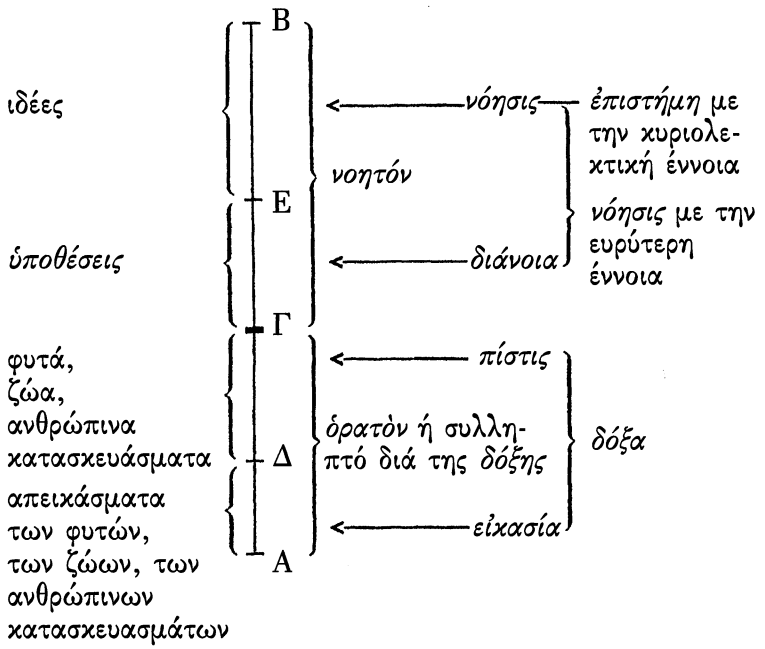
ταγμα προς τον ήλιο (πρβ. σχετικά Αριστ. *Μ.τ.φ.* 993b9-11), έτσι και το φως της *ἀληθείας* κρύβει μάλλον παρά φανερώνει το αγαθό: Η ιδέα του αγαθού είναι *μόγις ὁρᾶσθαι* (517c1), δύσκολα μπορεί να κατακτηθεί γνωστικά. Την οδό προς τη γνώση των ιδεών και του αγαθού διασαφηνίζει η αλληγορία του σπηλαίου. Προτού καταπιαστούμε μ' αυτήν, πρέπει να θέσουμε το ερώτημα για τη σχέση του αισθητού κόσμου με τις ιδέες, για τις περιοχές του είναι και του γίγνεσθαι και για τους τρόπους αντίληψης και γνώσης που συναρτώνται με τις περιοχές αυτές. Μια πρώτη νύξη για τη σχέση αυτού που συλλαμβάνουμε με τις αισθήσεις με το βασίλειο των ιδεών κάνει ο Πλάτων στην αλληγορία του ήλιου (508b· πρβ. 506e): Ο ήλιος είναι "ο γόνος του αγαθού, που το αγαθό τον γέννησε κατ' αναλογία με τον εαυτό του." Το αγαθό είναι το αίτιο για κάτι που ανήκει μεν στο χώρο του ορατού, αλλά δεν υπόκειται σε γένεση και φθορά. Το ερώτημα που τίθεται είναι αν αυτό μπορεί να γενικευθεί, αν οι επιμέρους ιδέες έχουν, όπως το αγαθό, τη σημασία των αιτίων. Μια πρώτη απάντηση δίνει ο Πλάτων στην αλληγορία της γραμμής.

3.3 Η αλληγορία της γραμμής (*Πολιτεία* 509d-511e)

Ας φανταστούμε τις περιοχές του ορατού και του νοητού σαν μια γραμμή κομμένη σε δύο άνισα τμήματα, και καθένα από τα δύο αυτά τμήματα τέμνεται πάλι κατά την αυτή αναλογία, έτσι ώστε προκύπτουν τέσσερα τμήματα. Το πρώτο τμήμα παριστάνει *εἰκόνες* (509e), σκιές, αντικαθρεφτίσματα και τα παρόμοια. Στο δεύτερο τμήμα κατατάσσονται "ο γύρω μας κόσμος των ζώων, όλος ο κόσμος των φυτών και όλα όσα παράγει η φύση και κατασκευάζουν οι

άνθρωποι" (510a), δηλαδή εκείνα στα οποία μοιάζουν τα απεικάσματα που συλλαμβάνονται διά των αισθήσεων. Στο τρίτο τμήμα κατατάσσονται οι *ὑποθέσεις* και στο τέταρτο οι ιδέες. Στις περιοχές που συμβολίζονται με αυτά τα τμήματα αντιστοιχούν οι ακόλουθοι τρόποι γνώσης: εικασία (*εἰκασία*), πίστη (*πίστις*) —και οι δυο μαζί είναι *δόξα*, γνώμη—, διανοητική ενέργεια (*διάνοια*) και νοητική ενέργεια (*νόησις* ή με την κυριολεκτική έννοια *ἐπιστήμη*, γνώση)· *διάνοια* και *νόησις* μαζί είναι *νόησις* με την ευρύτερη έννοια (534a).

Προκύπτει έτσι η ακόλουθη κάθετος:



Η αναλογία του ΓΒ προς το ΑΓ (τη σχέση που έχει το είναι προς το γίγνεσθαι, την ίδια σχέση έχει η *νόησις* με την ευρύτερη έννοια προς τη γνώμη) είναι η ίδια με την αναλογία του ΕΒ προς το ΔΓ και του ΓΕ προς το ΑΔ (534a)· και παραπέρα: η αναλογία του ΑΓ προς το ΓΒ είναι η ίδια με την αναλογία του ΑΔ προς το ΔΓ και του ΓΕ προς το ΕΒ (πρβ. 509d).

Ερμηνεία: Η αλληγορία της γραμμής είναι ένα από τα πλέον σχολιασμένα, πιο επίμαχα και ως επί το πλείστον λανθασμένα ερμηνευμένα μέρη της πλατωνικής διδασκαλίας. Ασαφές είναι ήδη αν το τμήμα ΓΒ πρέπει να νοηθεί ως μεγαλύτερο ή μικρότερο του ΑΓ και αν, επομένως, το τμήμα ΓΕ είναι μεγαλύτερο ή μικρότερο του ΕΒ και αν το ΑΔ είναι μεγαλύτερο ή μικρότερο του ΔΓ (πρβ., λ.χ., την παρουσίαση του H. Leisegang, στο: *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* 40ός ημίτ., στ. 2463 κ.ε., η οποία παρεκκλίνει από το παραπάνω σχήμα). Συζητήσιμο είναι αν στο τμήμα ΒΕ πρέπει να τεθούν όλες οι ιδέες ή μόνο η ιδέα του αγαθού, όπως εκλαμβάνεται μερικές φορές. Επιπλέον, προβλήματα δημιουργεί η ερμηνεία των *ὑποθέσεων* του τμήματος ΓΕ, ενώ τίθεται και το ερώτημα αν εδώ πρόκειται για υποκειμενικά αφετηριακά σημεία, από τα οποία μπορεί να ξεκινήσει η άνοδος προς τα αντικειμενικά αίτια του όντος —στον *Μέν.* 86e κ.ε. ο Πλάτων χρησιμοποιεί τη λέξη *ὑπόθεσις* με μια έννοια που φαίνεται να πλησιάζει αυτή τη σημασία—, ή αν οι *ὑποθέσεις* της αλληγορίας της γραμμής είναι καθεαυτές όντα όπως οι ιδέες του τμήματος ΕΒ, ενδεχομένως μάλιστα ένα ιδιαίτερο είδος ιδεών (πρβ. σχετικά 534a). Ερωτήματα τίθενται επίσης για τη σχέση του απεικάσματος όσον αφορά τα τμήματα ΔΓ και ΓΕ: Είναι η περιοχή ΔΓ απείκασμα του ΓΕ (όπως υποστηρίζει ο J. Stenzel, *Platon der Erzieher*,

2η έκδ. Αμβούργο 1961, σελ. 286) ή του ΕΒ; Προστίθενται ακόμα προβλήματα που αφορούν τους τρόπους γνώσης: *νόησις, διάνοια, πίστις* και *εἰκασία*. Ας επιχειρήσουμε να απαντήσουμε στα ερωτήματα αυτά, αρχίζοντας με την ερμηνεία του πάνω-πάνω τμήματος, του ΕΒ.

Όπως προκύπτει από το χωρίο 511c (πρβ. επίσης 510b), το ΕΒ, το τμήμα του νοητού, συμβολίζει την περιοχή των ιδεών, την οποία συλλαμβάνει η νόηση με τη "δύναμη της διαλεκτικής" (511b). Ο κόσμος που συλλαμβάνουν οι αισθήσεις έχει την ίδια αναλογία προς τις ιδέες όπως το απείκασμα προς το αρχέτυπό του (πρβ., π.χ., *Πολ.* 597a κ.ε.· *Τίμ.* 29a κ.ε.). Από αυτό προκύπτει ότι στις ιδέες εμπεριέχονται κατά αρχέτυπο τρόπο όλα τα πράγματα που απαντούν στον κόσμο της εμπειρίας ως απεικάσματα. Έτσι, όλοι, π.χ., οι άνθρωποι είναι "άνθρωπος" κατά το ότι είναι απεικάσματα της ιδέας "άνθρωπος", πράγμα που είναι συνάμα και ο λόγος για το ότι οι λίγο-πολύ μεγάλες διαφορές μεταξύ των ανθρώπων δεν αποτελούν ειδοποιές διαφορές. Το ίδιο ισχύει για όλα τα είδη. Επομένως, κάθε είδος εντός του κόσμου της εμπειρίας συγκροτείται από το ότι μετέχει κάθε φορά σε μια ιδέα· και επειδή η ιδέα δεν ενυπάρχει στα αισθητά αντικείμενα, αυτή είναι το *ἓν παρὰ τὰ πολλά* (πρβ., π.χ., Αριστ. *Ἀναλ. ὕστ.* 77a5), σ' αντίθεση προς τη γενική έννοια, η οποία είναι το *ἓν κατὰ πολλῶν ἢ ἓν* [...] *ἐπὶ πλειόνων* (Αριστ. *Ἀναλ. ὕστ.* 77a6, a9). Η ιδέα είναι το ἓν εκτός των πολλών ή πλάι στα πολλά, ενώ αντίθετα η γενική έννοια είναι το ἓν που μπορεί να λέγεται για πολλά. Αλλά αν όλα τα είδη συγκροτούνται κάθε φορά διά της μέθεξής τους σε μια ιδέα, οι διαφορές των ατόμων ενός είδους μπορούν να προκύπτουν από το ότι κάθε άτομο δεν είναι μόνο απείκασμα μιας ιδέας, αλλά ενός πλήθους ιδεών, και μάλιστα το άτομο είναι *εἰκὼν*

ή *μίμησις* (απείκασμα ή μίμηση) τόσων ιδεών, όσα είναι και τα χαρακτηριστικά του γνωρίσματα. Φυσικά, η μέθεξη σε μια ιδέα είναι προσδιοριστική της ουσίας του. *Μέθεξις, εἰκὼν* και *μίμησις* είναι οι όροι, με τους οποίους ο Πλάτων περιγράφει τη σχέση των αισθητών πραγμάτων προς τις ιδέες· τα αντικείμενα της εμπειρίας μετέχουν στις ιδέες και αποτελούν μιμήματά τους, καθ' όσον εκείνες αποτελούν τις αρχέτυπες μορφές των αισθητών αντικειμένων. Το αισθητό αντικείμενο είναι απείκασμα ή μίμημα ενός πλήθους ιδεών ή μετέχει σ' ένα πλήθος ιδεών. Σύμφωνα μ' αυτό πρέπει να τίθεται πάντοτε μια ιδέα, όταν η σκέψη συλλαμβάνει μια ενότητα εντός της πολλαπλότητας· από αυτό προκύπτει ότι με κάθε έννοια πρέπει να συναρτηθεί μια ιδέα, έτσι ώστε μια έννοια να ταυτίζεται με τη διανοητική σύλληψη μιας ουσίας, μιας ιδέας. Αυτό έχει ως συνέπεια ότι δεν υπάρχουν μόνο ιδέες φυσικών αντικειμένων και ιδέες του δικαίου, του ωραίου, του καλού και των παρόμοιων, αλλά και ιδέες "όσων κατασκευάζουν οι άνθρωποι" (*Πολ.* 510a) και επιπλέον ιδέες του άσχημου, του βλαβερού και του κακού (πρβ. *Παρμ.* 130b-e· *Πολ.* 476a). Τούτο ο Πλάτων δεν το περιορίζει ποτέ ρητά, μολονότι στα παραδείγματά του δείχνει προτίμηση για τις ιδέες του ποσού, καθώς και για ιδέες από το αισθητικό και ηθικό πεδίο· πρβ., π.χ., *Παρμ.* 130d-e: Ο νεαρός ακόμη Σωκράτης διστάζει να θέσει ιδέες της λάσπης, της βρωμιάς και άλλων ευτελέστατων πραγμάτων, για να διδαχθεί όμως από τον Παρμενίδη ότι είναι ακόμη νέος και ότι η φιλοσοφία δεν τον έχει ακόμη κυριέψει τόσο, όσο θα τον κυριέψει κάποτε, και τότε πια δεν θα περιφρονεί κανένα από αυτά τα πράγματα. Αργότερα ο Πλάτων, κατά τη μαρτυρία του Αριστοτέλη, μάλλον δεν έθετε πλέον ιδέες των ανθρώπινων κατασκευασμάτων· για τούτο όμως δεν έχουμε ενδείξεις στους διαλόγους του Πλά-

τωνα· πρβ. Αριστ. *Μ.τ.φ.* 1070a18-19: "Γι' αυτό ο Πλάτων δεν είχε άδικο που έθετε τόσες ιδέες όσα και τα φυσικά αντικείμενα, αν βέβαια υπάρχουν ιδέες." Εδώ ίσως λέγεται συγχρόνως ότι δεν υπάρχουν ιδέες των ανθρώπινων κατασκευασμάτων· πρβ. επίσης Αριστ. *Μ.τ.φ.* 991b6-7: "Και πολλά άλλα γίνονται, λ.χ. ένα σπίτι ή ένα δαχτυλίδι, για τα οποία, όπως λέμε, δεν υπάρχουν ιδέες." Στην *Πολιτεία* (596b· 597c) γίνεται λόγος για τις ιδέες του καθίσματος (ή του κρεβατιού) και του τραπεζιού, στον *Κρατύλο* (389b) για την ιδέα της σαΐτας και (389c) την ιδέα του τρυπανιού, πράγμα που συμφωνεί με την *Πολ.* 596a: "Συνήθως βέβαια δεχόμαστε ότι υπάρχει μια ορισμένη ιδέα —μία σε καθεμιά περίπτωση— για κάθε σύνολο επιμέρους πραγμάτων, για τα οποία χρησιμοποιούμε το αυτό όνομα." Αν στην τροποποίηση αυτή της θεωρίας των ιδεών προέβη ο ίδιος ο Πλάτων και όχι οι μαθητές του —το μοναδικό χωρίο στο οποίο αναφέρει ο Αριστοτέλης σχετικά με το ζήτημα αυτό το όνομα του Πλάτωνα είναι τα *Μ.τ.φ.* 1070a18, και εδώ το μόνο που λέγεται είναι ότι ο Πλάτων δέχεται πως υπάρχουν ιδέες των φυσικών αντικειμένων, αν και ο Αριστοτέλης, *αυτ.*, φαίνεται να λέει ότι κατά τον Πλάτωνα υπάρχουν μόνο ιδέες των φυσικών αντικειμένων—, ο λόγος πρέπει ίσως να αναζητηθεί στο ότι οι ιδέες είναι αρχέτυπα των φυσικών αντικειμένων, του ηθικού και του αισθητικού πεδίου, ενώ αρχέτυπο οποιουδήποτε ανθρώπινου κατασκευάσματος δεν είναι μια υπερβατική μορφή, αλλά το σχέδιο του καλλιτέχνη ή του τεχνίτη.

Αφού κάθε επιμέρους πράγμα μετέχει σε πλήθος ιδεών, τίθεται το ερώτημα για τη σχέση των ιδεών μεταξύ τους· ένα παράδειγμα μπορεί να εξηγήσει τι εννοούμε μ' αυτό. Η πρόταση "ο άνθρωπος είναι ον με αισθήσεις" αποδίδει ένα πρόδηλο γεγονός. Κατά την *Πολ.* 596a για τον χαρακτη-

ρισμό του είδους "άνθρωπος" πρέπει να θέσουμε μια ιδέα, το ίδιο και για τον χαρακτηρισμό του γένους "ον με αισθήσεις". Σε ποια σχέση βρίσκεται η ιδέα "άνθρωπος" προς την ιδέα "ον με αισθήσεις"; Έτσι μπορούμε παραπέρα να ρωτήσουμε: Ποια είναι η σχέση της ιδέας "δικαιοσύνη" προς την ιδέα "αγαθό" κ.ο.κ. Η απάντηση στο τελευταίο ερώτημα, αν ληφθεί υπ' όψιν η αλληγορία του ήλιου, είναι απλή: Το αγαθό είναι η αιτία του είναι των ιδεών και της δυνατότητας να κατακτηθούν γνωστικά. Συνεπώς, όλες οι ιδέες είναι μέσω του αγαθού αυτό που είναι και αυτό ως το οποίο κατακτώνται γνωστικά. Προφανώς όμως ορισμένες ιδέες βρίσκονται πλησιέστερα στην πρωταρχή τους απ' ό,τι άλλες· η ιδέα της δικαιοσύνης θα βρίσκεται πιο κοντά στο αγαθό από την ιδέα της ανδρείας και οι ιδέες του ηθικά σπουδαίου είναι πιο κοντά στο αγαθό από τις ιδέες του κακού, το ίδιο και οι ιδέες του ωραίου έναντι εκείνων του άσχημου. Εκτός απ' αυτό, πρέπει να υποθέσουμε ότι οι ιδέες συσχετίζονται αναμεταξύ τους, έτσι ώστε οι ιδέες δεν σχετίζονται μόνο προς το αγαθό ως την πρωταρχή τους, αλλά και η μια προς την άλλη. Μια νύξη γι' αυτό κάνει ο Πλάτων στην αλληγορία της γραμμής (*Πολ.* 511b κ.ε.): Όποιος πορεύεται με τη δύναμη της διαλεκτικής προς την *ἀνυπόθετον ἀρχὴν* και την συλλαμβάνει στηρίζεται σ' όσα βασίζονται σ' εκείνη και κατεβαίνει πάλι ώς το τέλος, "χωρίς να χρησιμοποιήσει τίποτα αισθητό, αλλά χρησιμοποιώντας μόνο τις ίδιες τις ιδέες κατά τη δική τους εσωτερική συνάφεια" (511c: *ἀλλ' εἴδεσιν αὐτοῖς δι' αὐτῶν εἰς αὐτά*). Αφετηρία της διαλεκτικής διαδικασίας είναι οι *ὑποθέσεις* (511b). Ένα καλό παράδειγμα για το συσχετισμό των ιδεών είναι αυτό που προσάγει ο Πλάτων στη μεγάλη *διαίρεσιν* στον *Σοφιστή* (218e κ.ε.). (Το ερώτημα αν η διαλεκτική μέθοδος που χρησιμοποιείται στον *Σοφιστὴ* είναι

εντελώς διαφορετική από αυτήν που χρησιμοποιείται στην *Πολιτεία*, όπως συμπεραίνει ο D. Ross, *Plato's Theory of Ideas*, Οξφόρδη 1951, σελ. 118 κ.ε., θα συζητηθεί αργότερα.) Ζητείται ο ορισμός του σοφιστή, και ως προκαταρκτική άσκηση επιχειρείται κατ' αρχήν να βρεθεί ο ορισμός της έννοιας του ψαρά που ψαρεύει με αγκίστρι. Ο ψαράς με τ' αγκίστρι ασκεί μία *τέχνην*· μ' αυτό έχει βρεθεί η *ἀρχή*, η αρχή και η αφετηρία της διαδικασίας (πρβ. σχετικά *Πολ.* 511b: Ο πρώτος τρόπος της διαλεκτικής είναι να προχωρήσει κανείς προς την *ἀρχήν*). Η *τέχνη* ανατέμνεται με διαιρέσεις, διχοτομίες, και διαιρείται σε "παραγωγική" και "αποκτητική"· η "αποκτητική" διαιρείται σε "συναλλακτική" και "αρπακτική"· η "αρπακτική" στην *τέχνην* που χρησιμοποιεί τον αγώνα και στην *τέχνην* που χρησιμοποιεί το κυνήγι. Η *τέχνη* που χρησιμοποιεί το κυνήγι διαιρείται στο κυνήγι στα άψυχα και στα έμψυχα, η τελευταία στο κυνήγι στα χερσαία ζώα και στα υδρόβια ζώα, η τελευταία πάλι στο κυνήγι των υδρόβιων πτηνών και των ψαριών. Η διαίρεση συνεχίζεται με τον τρόπο αυτό, μέχρις ότου φθάνουμε στο κυνήγι των ψαριών με το καμάκι και με τ' αγκίστρι και βρίσκεται συγχρόνως ο ορισμός του ψαρά με τ' αγκίστρι: Ψαράς με τ' αγκίστρι είναι εκείνος που ψαρεύει ψάρια με αγκίστρια (η τέχνη του ψαρά με τ' αγκίστρι είναι εκείνη "που γίνεται με τ' αντίθετο πλήγωμα και με τ' αγκίστρι και που δε χτυπάει το ψάρι σ' όποιο μέρος λάχει από το σώμα του, όπως γίνεται με το καμάκι, παρά μόνο γύρω στο κεφάλι ή στο στόμα και που έπειτα ανασύρει το ψάρι που έπιασε από κάτω στα πάνω με ραβδί ή καλαμίδι": *Σοφ.* 220e κ.ε.), ορισμός που είναι αναμφίβολα ένα πενιχρό αποτέλεσμα μιας πολύ επίπονης διαδικασίας. Τούτο όμως παρουσιάζεται σε άλλο φως, όταν ακολούθως φθάνουμε με παρόμοιο τρόπο στον ορισμό του σοφιστή (221c

κ.ε.). Ας παραλείψουμε τις λεπτομέρειες της *διαιρέσεως*· το συμπέρασμα είναι το εξής (223b): Η σοφιστική είναι το κυνήγι που γίνεται σε πλούσιους, ευυπόληπτους νέους ανθρώπους ("που είναι μέρος από την αποκτητική, ‹κυριευτική›, [αρπακτική], κυνηγετική, ζωοκυνηγετική, [πεζοκυνηγετική], στεριανή, [ημεροκυνηγετική], ανθρωποκυνηγετική, ‹πειστικοκυνηγετική›, ιδιωτικοκυνηγετική, [μισθοκυνηγετική], χρηματοκυνηγετική, ψευτομορφωτική τέχνη, το κυνήγι σε πλούσια νέα αρχοντόπουλα"). Στη συνέχεια η σοφιστική ορίζεται ειδωμένη και από άλλες οπτικές γωνίες· ο σοφιστής παρουσιάζεται ως έμπορος που πουλάει λόγους και γνώση σε ζητήματα αρετής και επιπλέον ως εκπρόσωπος "της εριστικής τέχνης, της αντιλογικής, της λογομαχητικής, της μαχητικής, της αγωνιστικής, της αποκτητικής τέχνης" (*Σοφ.* 226a)· σοφιστική είναι η τέχνη δημιουργίας γνώμης, της μίμησης και της κατασκευής εικόνων, αυτό όμως ας μην το συζητήσουμε εδώ.

Αυτό που πρέπει να τονιστεί είναι ότι τα συμπεράσματα συνάγονται κάθε φορά μέσω *διαιρέσεων*· και αυτή η *διαιρετική* διαδικασία φωτίζει την εξυπονοούμενη στην αλληγορία της γραμμής (*Πολ.* 511b-c) πορεία του φιλοσόφου, ο οποίος κατανοεί τις ιδέες στις ίδιες μεταξύ τους σχέσεις. Αφετηρία της *διαιρέσεως* είναι κάθε φορά η ιδέα, που όντας πιο ψηλά απ' όλα βρίσκεται υπεράνω της υπό ορισμό περιοχής· αν βρεθεί η ιδέα (στην *Πολιτεία* εννοείται η ιδέα του αγαθού), τότε ακολουθεί διχοτομικά η κάθοδος, μέχρις ότου φθάσουμε σ' αυτό που θέλουμε να ορίσουμε. Τη διαδικασία αυτή την ονομάζει ο Πλάτων (*Πολ.* 511b4· 533a8) *διαλέγεσθαι*· η μέθοδος της φιλοσοφίας είναι η διαλεκτική (πρβ. *Πολ.* 533c7: *ἡ διαλεκτικὴ μέθοδος*). Διαλεκτική σημαίνει αρχικά την τέχνη της ορθής ερώτησης και απάντησης· σκοπός του *διαλέγεσθαι*, της συνομιλίας, είναι είτε η

ήττα του συνομιλητή είτε η από κοινού διασάφηση μιας κατάστασης πραγμάτων (πρβ. O. Gigon, στο: *Lexikon der Alten Welt*, σελ. 724). Στον Πλάτωνα η διαλεκτική γίνεται η αληθινή τέχνη του φιλοσόφου (πρβ. 511b κ.ε.)· ο διαλεκτικός συλλαμβάνει την ουσία (534b3-4: *Ἦ καὶ διαλεκτικὸν καλεῖς τὸν λόγον ἑκάστου λαμβάνοντα τῆς οὐσίας;* ["Ονομάζεις λοιπόν διαλεκτικό εκείνον που συλλαμβάνει την ουσία κάθε πράγματος;"])· η διαλεκτική στέφει "σαν κορωνίδα το όλο οικοδόμημα των επιστημών, και δεν θα 'ταν σωστό να βάλουμε άλλο μάθημα ψηλότερα από αυτήν, κι έτσι πήρε πια τέλος η συζήτηση για όλες τις επιστημονικές μαθήσεις" (*Πολ.* 534e)· όποιος έχει την ικανότητα για συνοπτική επισκόπηση έχει και την ικανότητα για τη διαλεκτική (537c).

Τη διαδικασία της διαλεκτικής ο Πλάτων (*Πολ.* 511b) την προσδιορίζει με τον ακόλουθο τρόπο: "Λέγοντας το άλλο τμήμα του νοητού (εννοείται το τμήμα ΕΒ της διαιρεμένης γραμμής) εννοώ αυτό που το συλλαμβάνει ο ίδιος ο λόγος με δύναμη της διαλεκτικής, χρησιμοποιώντας τις υποθέσεις όχι ως πρώτες αρχές αλλά τω όντι απλώς ως υποθέσεις, κάτι σαν πάτημα και αφετηρία για να προχωρήσει ώς το ανυπόθετο και να φθάσει στην πραγματική αρχή του παντός, και, αφού την αδράξει, στηριγμένος πάλι ξανά σε όσα βασίζονται σ' εκείνη, να κατέβει ώς το τέλος, χωρίς να χρησιμοποιήσει διόλου τίποτα αισθητό, αλλά χρησιμοποιώντας μόνο τις ιδέες τις ίδιες κατά τη δική τους εσωτερική συνάφεια να καταλήξει πάλι σε ιδέες." Δυο δρόμοι λοιπόν είναι σύμφωνα με αυτά χαρακτηριστικοί για τη διαλεκτική: ο πρώτος, ξεκινώντας από τις *ὑποθέσεις*, οδηγεί "ώς το ανυπόθετο [...] στην πραγματική αρχή του παντός", με την οποία πρέπει αναμφίβολα να εννοείται η ιδέα του αγαθού· ο δεύτερος οδηγεί προς τα κάτω "στο τέλος",

ενώ διερευνώνται κάθε φορά αποκλειστικά οι ιδέες "κατά τη δική τους εσωτερική συνάφεια" και καταλήγει στις ιδέες (511c2). Πρόκειται λοιπόν για μια διαδικασία που από μία και μοναδική αρχή διά διχοτομήσεων οδηγεί σε συμπεράσματα (πρβ. D. Ross, *Plato's Theory of Ideas*, σελ. 119). Πρβ. *Πολ.* 454a, 618c.

Ο D. Ross (*ό.π.*, σελ. 116 κ.ε.) επισημαίνει τις διαφορές που υπάρχουν στη θεωρία του Πλάτωνα για τη διαλεκτική ανάμεσα στην *Πολιτεία* απ' τη μια και στον *Φαῖδρο*, στον *Σοφιστὴ* και στον *Πολιτικὸ* από την άλλη: Ότι η διαλεκτική περιγράφεται στον *Φαῖδρο* (265d3-266c1· 273d7-e4· 277b5-8) —κατά παρέκκλιση από την *Πολιτεία*— ως μέθοδος, η οποία: (1) "επισκοπώντας τα δώθε-κείθε σκορπισμένα τα ανάγει σε μια ιδέα", (2) ανατέμνει σε ιδέες· ότι το πρώτο βήμα απλώς και μόνο προετοιμάζει το δεύτερο. Ότι στον *Σοφιστὴ* και στον *Πολιτικὸ* η collectio δεν ξεχωρίζει από τη divisio ως προκαταρκτικό βήμα· ότι η διαλεκτική ορίζεται ως διαίρεση ενός γένους που βρέθηκε χωρίς ιδιαίτερη έρευνα. «Ο στόχος της διαλεκτικής δεν είναι πλέον (στα τρία παραπάνω έργα) να συναγάγει σύμπασα την αλήθεια από μία μοναδική υπερβατική αλήθεια. Είναι πιο μέτριος και πιο εφικτός: [...] να βρει τις σχέσεις επιβεβαίωσης και διαφευσιμότητας που υπάρχουν μεταξύ των ιδεών και τις σχέσεις γένους και είδους που υπάρχουν μεταξύ τους.» (σελ. 119) Πρέπει να παραδεχτούμε ότι όσον αφορά τη διαλεκτική υπάρχουν διαφορές μεταξύ της *Πολιτείας* απ' τη μια και του *Φαίδρου*, του *Σοφιστῆ* και του *Πολιτικοῦ* από την άλλη· ο Ross φαίνεται όμως να υπερτονίζει αυτές τις διαφορές και να παραγκωνίζει ό,τι κοινό έχουν, το οποίο συνίσταται στο ότι πριν από τη divisio ευρίσκεται κάθε φορά το *εἶδος* —είτε μετά από προηγηθείσα συζήτηση είτε χωρίς αυτήν—, το οποίο κείται πάνω από

εκείνο που τίθεται προς έλεγχο, και κατόπιν ακολουθεί η divisio. Εκτός αυτού, πρέπει να τονιστεί ότι (πρβ., λ.χ., *Σοφ.* 253d και *Πολ.* 537c) ο *διαλεκτικὸς* έχει την ικανότητα για τη συνοπτική επισκόπηση (*Πολ.* 537c) και βλέπει πως "μια ιδέα πέρα για πέρα απλώνεται διαπερνώντας πολλές άλλες, που η καθεμιά τους μένει χωριστή, και πως πολλές διαφορετικές συναμεταξύ τους περικλείονται από μιαν άλλην απέξω, και πάλι πως μια ιδέα μέσα από πολλά σύνολα συλλαμβάνεται σε μιαν ενότητα, και πως πολλές ιδέες μένουν όλως διόλου ξεχωριστές" (*Σοφ.* 253d). Η βασική σύλληψη του Πλάτωνα σχετικά με τη διαλεκτική είναι η ίδια στην *Πολιτεία* και στα άλλα του έργα· διαφορές υπάρχουν στο βαθμό που στον *Σοφιστὴ* και στον *Πολιτικὸ* η divisio υπογραμμίζεται περισσότερο απ' ό,τι στην *Πολιτεία* και στον *Φαῖδρο* και στο ότι στην *Πολιτεία* ο πρώτος δρόμος της διαλεκτικής οδηγεί στην *ἀνυπόθετον ἀρχήν*, στην ανώτατη ιδέα.

Η κάθοδος που ακολουθεί —για την τετραμερή διαίρεση της ψηλότερης περιοχής του είναι πρβ. *Σοφ.* 266a— είναι δυνατή, όπως και η άνοδος, μόνο αν υπάρχει σχέση των ιδεών αναμεταξύ τους (πρβ. *Πολ.* 511c1-2). Πώς πρέπει να νοηθεί η σχέση των ιδεών δείχνει ο *Σοφ.* 251a κ.ε.: Οι ιδέες μπορούν να επικοινωνούν και να αναμειγνύονται αναμεταξύ τους, χωρίς να χάνουν την ιδιαιτερότητά τους και να ταυτίζονται με άλλες ιδέες. Με τον τρόπο αυτό το ον συνδέεται αφενός με την κίνηση (*κίνησιν*), εφόσον οι ιδέες συσχετίζονται μεταξύ τους, και αφετέρου με την ηρεμία ή τη σταθερότητα (*στάσιν*), εφόσον οι ιδέες παραμένουν αυτό που είναι. Η κίνηση και η σταθερότητα αποκλείουν η μια την άλλη· το ον συνδέεται και με τις δύο. Καθένα από αυτά τα τρία: *ὄν*, *στάσις*, *κίνησις* ταυτίζεται με τον εαυτό του, είναι όμως διαφορετικό από τα άλλα

δύο, έτσι ώστε προκύπτουν δύο επιπλέον ιδέες: της ταυτότητας και της ετερότητας· και οι δύο αυτές ιδέες μπορούν να επικοινωνούν με άλλες ιδέες.

Αν εξετάσουμε παραπέρα το ζήτημα, μπορούμε να κατανοήσουμε τι είναι η ετερότητα, παίρνοντας ως αφετηρία τη σχέση της κίνησης προς το ον. Η κίνηση είναι τόσο ον όσο και μη ον, και μάλιστα καθ' όσον συνδέεται με το ον, πράγμα που είναι δυνατόν μόνο αν είναι η ίδια ον. Επειδή όμως η κίνηση δεν ταυτίζεται με το ον, αλλά είναι κάτι άλλο από το ον, η κίνηση βρίσκεται σε σχέση με το *εἶδος* της ετερότητας. Ό,τι είναι άλλο από το ον είναι μη ον. Επομένως, η ετερότητα είναι μη ον. Αφού κάθε *εἶδος* είναι διαφορετικό από τα υπόλοιπα *εἴδη*, κάθε ιδέα σε σύγκριση προς τις υπόλοιπες ιδέες είναι μη ον. Αυτό ισχύει και για το ον. Η ετερότητα ή το μη ον εκτείνεται έτσι σ' ολόκληρη την περιοχή των ιδεών και διαμερίζεται σε πολλά μέρη· τα αντιτιθέμενα προς το ωραίο, το δίκαιο και το μεγάλο μέρη της είναι το όχι ωραίο, το όχι δίκαιο και το όχι μεγάλο, τα οποία είναι τόσο όντα όσο και η ετερότητα ως όλον.

Η πλατωνική αυτή θεωρία για τα πέντε μέγιστα *γένη*, τα οποία δεν είναι ούτε λογικές έννοιες ούτε κατηγορίες με την καντιανή έννοια, αλλά ως ανώτατες ιδέες είναι όντα, τροποποιήθηκε πολλές φορές αργότερα, κυρίως από τον Πλωτίνο (205-270 μ.Χ.), τον Πρόκλο (412-485 μ.Χ.), κατά το 12ο αι. από τη σχολή της Σαρτρ και το 15ο αι. από τον Nicolaus Cusanus. Κατά τη θεωρία του Πλωτίνου ο *νοῦς*, η πρώτη *ὑπόστασις* μετά το *ἓν τὸ πρῶτον*, νοεί τον εαυτό του. Η νόηση είναι ενέργεια· ο *νοῦς* ως καθαρή νόηση είναι καθαρή ενέργεια. Η ενέργεια περιλαμβάνει τη ζωή και η ζωή περιλαμβάνει την κίνηση, έτσι ώστε σε ένα μέγιστο ζωής και ενέργειας αντιστοιχεί ένα μέγιστο κίνησης. Επομένως, ο *νοῦς* ως ύψιστη ενέργεια είναι και ύψιστη κίνηση·

η κίνηση του *νοῦ* όμως δεν οδηγεί σε μεταβολή, αλλά ηρεμεί ως άχρονη κίνηση στον εαυτό της, έτσι ώστε το ουσιώδες χαρακτηριστικό της κίνησης του *νοῦ* είναι η ηρεμία. Ο *νοῦς* νοεί τον εαυτό του ως αμετάβλητο και παραμένει στη νόησή του ίδιος με τον εαυτό του. Αφού νόηση και είναι για το *νοῦ* είναι το ίδιο, ο *νοῦς* είναι το ίδιο με αυτό που εκείνος νοεί. Η ταύτιση νόησης και είναι χαρακτηρίζουν την ουσία του. Επειδή όμως ο *νοῦς* ως νοών νοεί τον εαυτό του, διασπάται η ενότητα του *νοῦ* στη δυάδα νοούντος και νοουμένου· ως νοών και νοούμενος, ο *νοῦς* είναι ταυτόχρονα ἓν και δυάδα. Λόγω της διάκρισης νοούντος και νοουμένου η ενέργεια του *νοῦ* περιλαμβάνει την ετερότητα. Οι λεγόμενες αυτές "κατηγορίες" του *νοῦ* διαφέρουν μεταξύ τους και από το *νοῦ* με τέτοιο τρόπο, ώστε μέσα στην ενιαία απλότητα του *νοῦ* να μπορούν να διακρίνονται εννοιολογικά, οντικά όμως να ταυτίζονται μεταξύ τους και με το *νοῦ*, έτσι ώστε, π.χ., η κίνηση να είναι διαφορετική και όχι διαφορετική από την ηρεμία, πράγμα που ισχύει και για την ταυτότητα και την ετερότητα και για τον ίδιο το *νοῦ*, συμπεριλαμβανομένων των κατηγοριών του.

Οι διαφορές της πλωτινικής θεωρίας από την πλατωνική είναι προφανείς. Ο Πλωτίνος ορίζει την ετερότητα, σ' αντίθεση προς τον Πλάτωνα, όχι ως μη ον· ενώ κατά τον *Σοφιστὴ* του Πλάτωνα αντιτιθέμενες μεταξύ τους ιδέες αποκλείονται, κατά τον Πλωτίνο οι κατηγορίες του *νοῦ* εννοιολογικά είναι διαφορετικές η μια από την άλλη, οντικά όμως ταυτίζονται. Η αιτία αυτής της μεταβολής πρέπει να αναζητηθεί στο ότι οι πλατωνικές ιδέες δεν αποτελούν περιεχόμενα ενός νοούντος πνεύματος· αντίθετα, κατά τον Πλωτίνο οι ιδέες αποτελούν τα αμετάβλητα περιεχόμενα του *νοῦ* που νοεί τον εαυτό του. Ο στοχασμός για τον ενιαία απλό *νοῦ* που νοεί τον εαυτό του οδηγεί στο συμπέρα-

σμα πως η κίνηση της νοήσεως αυτής δεν μπορεί να λαμβάνει χώρα χωρίς ηρεμία ή σταθερότητα (*στάσιν*) και πως η αντίθεση νοούντος και νοουμένου στον ενιαίο απλό *νοῦ* αναιρείται, εφόσον ο *νοῦς* νοεί τον εαυτό του. Για το λόγο αυτό ταυτότητα και ετερότητα στο *νοῦ* ταυτίζονται μεταξύ τους και με το *νοῦ* ως ον· κι αφού είναι έτσι, η ετερότητα δεν μπορεί να ορισθεί ως μη ον (πρβ. Πλωτ. *Ἐνν.* VI 1-3). Ο Πρόκλος αποδέχεται αυτή την πλωτινική θεωρία, την τροποποιεί όμως θέτοντας την ταυτότητα υπεράνω της ετερότητας.

Για τους πλατωνίζοντες διδασκάλους της Σαρτρ, εκτός από τη θεωρία των ιδεών και την αριστοτελική θεωρία για τη δύναμη και την ενέργεια, αποκτά ιδιαίτερη σημασία η ετερότητα (*alteritas*), σε συνάρτηση με τη χριστιανική θεωρία της δημιουργίας. Αυτοί, ακολουθώντας τον Βοήθιο (*De trinitate* 1, 13: "Αρχή λοιπόν της πολλαπλότητας είναι η ετερότητα" – "principium enim pluralitatis alteritas est"), αποσπούν την ετερότητα από τη θεωρία των ιδεών και την ταυτίζουν με το *ἕτερον*, το οποίο στον *Τίμαιο* του Πλάτωνα (35a κ.ε.) αποτελεί την ουσία που είναι διαιρετή στο σωματικό κόσμο (*αυτ.*: Από το *ταὐτὸν* και το *ἕτερον* συνθέτει ο δημιουργός ένα τρίτο είδος ουσίας· από αυτά τα τρία πλάθει δι' αναμείξεως την ψυχή του κόσμου)· τούτο συνεπάγεται ότι και το *ἕτερον* του *Τίμαιου* παρερμηνεύεται. Η *alteritas* δεν ανήκει πια στη περιοχή του *νοῦ* ή, στη γλώσσα των διδασκάλων της Σαρτρ, δεν ανήκει στη *mens divina*. Δηλαδή, η *mens divina*, που στη σχολή της Σαρτρ παίρνει τη θέση του πλωτινικού *νοῦ* – ήδη ο Αυγουστίνος κατανοούσε τον πλωτινικό *νοῦ* ως *mens divina* –, ταυτίζεται με το Θεό ως την απόλυτη ενότητα. Στο Θεό ως απεριόριστη ενότητα δεν μπορεί, ούτε καν καθαρά εννοιολογικά, να εμπεριέχεται η ετερότητα. Εάν λοιπόν η ετερότητα δεν βρί-

σκεται μέσα στην ύψιστη ενότητα αλλά έξω από αυτήν, θα πρέπει τότε να υπάρχει μια αρχή ύπαρξης της ετερότητας. Η μοναδική αρχή ύπαρξης είναι η ύψιστη ενότητα. Επομένως, η ετερότητα δημιουργείται από την ύψιστη ενότητα. Η ύψιστη ενότητα ως αμετάβλητη δεν μπορεί να παραγάγει μεταβλητά πράγματα, ιδέα που προέρχεται από τον *Τίμαιο* (πρβ. 41a κ.ε.)· πρέπει λοιπόν να υπάρχει μια αρχή των μεταβλητών πραγμάτων που να είναι διαφορετική από την ύψιστη ενότητα. Η αρχή αυτή είναι η "μεταβλητότητα" (πρβ. Thierry της Chartres, *Commentum* II 39, hrsg. v. N. M. Haring, στο: *Archives d'histoire doctrinale et litteraire du Moyen Âge* 35 [1960] 80-134· *Lectiones* I 32, hrsg. v. N. M. Haring, στο: *Archives d'histoire doctrinale et litteraire du Moyen Âge* 33 [1958] 124-226), η οποία ως προς την ουσία της είναι ετερότητα, κάτι δηλαδή που δεν είναι ποτέ αμετάβλητο, αλλά είναι ασταθές και πάντα διαφορετικό. Η μεταβλητότητα ή η ετερότητα αποτελούν τη δυνατότητα του είναι ή του γίγνεσθαι των μεταβλητών πραγμάτων. Στη συνέχεια η θεωρία για τη δύναμη και την ενέργεια συνδέεται με την ενότητα και την ετερότητα: Η ενότητα είναι η μορφή και η ενέργεια του είναι, η ετερότητα είναι η ύλη και η δύναμη του είναι και του γίγνεσθαι. Η ετερότητα ως *materia essendi* και ως *possibilitas essendi vel fiendi* δεν είναι το απόλυτο μηδέν —το απόλυτο μηδέν είναι η άρνηση της πραγματικότητας και της δυνατότητας του όντος (πρβ. Thierry, *Commentum* II 27) — ούτε όμως είναι κάτι, αφού είναι *possibilitas*· είναι μάλλον "μεταξύ καμιάς και κάποιας ουσίας" ("inter nullam et aliquam substantiam": Thierry, *Commentum* II 27). Ως τέτοια, η ετερότητα ταυτίζεται με το σχετικό μηδέν, διά του οποίου απορρίπτεται μεν η πραγματικότητα του όντος, όχι όμως και η δυνατότητα του όντος. Από το σχετικό μηδέν δημιούργησε ο Θεός τον

κόσμο. Η δημιουργία λοιπόν του κόσμου έγινε κατά την άποψη των διδασκάλων της Σαρτρ ως εξής: Ο Θεός, η απόλυτη ενότητα, δημιουργεί πρώτα το σχετικό μηδέν, το οποίο ταυτίζεται με την ετερότητα ως δυνατότητα και ως ύλη του είναι και του γίγνεσθαι· από τη συνάντηση των μορφών που εκπορεύονται από το Θεό με την ετερότητα δημιουργείται το παν· η ετερότητα δέχεται τις μορφές που εκπηγάζουν από την ενότητα με διαφορετικό κάθε φορά τρόπο.

Μια νέα τροποποίηση της θεωρίας της *alteritas* βρίσκουμε στον Nicolaus Cusanus, που στο δεύτερο μεγάλο έργο του *Υποθέσεις* (*De conjecturis*, ed. Koch-Bormann-Senger, Αμβούργο 1972) υποστηρίζει μια μεταφυσική της ενότητας και διακρίνει τέσσερεις περιοχές της ενότητας. Η πρώτη και ύψιστη περιοχή της ενότητας είναι ο Θεός· η δεύτερη είναι η νόηση, η οποία, λόγω του ότι σ' αυτήν βρίσκεται η αντίθεση σκέψης και νοουμένου, δεν αποτελεί απεριόριστη ενότητα. Η τρίτη περιοχή της ενότητας είναι η ψυχή, η οποία αποτελεί λιγότερο ενότητα από τη νόηση, γιατί έχει περισσότερες δυνάμεις και σ' αντίθεση προς τη νόηση υπόκειται στο χρόνο. Η περιοχή του σωματικού αποτελεί την τέταρτη και τελευταία περιοχή. Το σωματικό στοιχείο είναι μόνο αναδίπλωση· καμιά ενότητα δεν μπορεί πια να εκδιπλωθεί μέσα από αυτό. Αναδίπλωση σημαίνει περιορισμό και συστολή· άρα με την αναδίπλωση της ύψιστης ενότητας συνδέεται ο περιορισμός. Το τέρμα της αναδίπλωσης στο σωματικό στοιχείο είναι ταυτόχρονα και ο μέγιστος περιορισμός. Αιτία για τις διαφορές των τεσσάρων περιοχών της ενότητας είναι η ετερότητα. Ο Nicolaus Cusanus πουθενά δε λέει ρητά τι είναι η ετερότητα· ωστόσο τα κεφάλαια 9 και 10 του πρώτου βιβλίου του *De conjecturis* αφήνουν επαρκώς να διαφανεί τι εννοεί. Αφετηρία της συζήτησης αποτελεί η

σειρά των φυσικών αριθμών. Κάθε αριθμός, εκτός από το ένα, αποτελείται από ενότητα και ετερότητα (*De conj.* I 9, 37· πρβ. *De mente* 15, 158). Κάθε αριθμός διαφέρει από τους άλλους ανάλογα με το αν είναι κοντά ή μακριά από τον αριθμό ένα κι ακόμη ανάλογα με το αν είναι άρτιος ή περιττός. Σύμφωνα με το παράδειγμα αυτό η κίνηση από την ενότητα στην ετερότητα, με την οποία σχηματίζονται στην ετερότητα νέες ενότητες, πρέπει να νοηθεί ως *constituens* του σύμπαντος (*De conj.* I 9, 39), και μάλιστα την κίνηση αυτή πρέπει να τη δούμε ως αλληλοδιείσδυση ενότητας και ετερότητας (*De conj.* I 10, 53). Από τα παραπάνω προκύπτουν τα ακόλουθα για τη θεωρία των τεσσάρων ενοτήτων: Η ύψιστη ενότητα είναι ελεύθερη από ετερότητα, ενώ οι άλλες τρεις ενότητες διακρίνονται από την πρώτη και αναμεταξύ τους βάσει της πρόσθεσης και της αύξησης της ετερότητας (πρβ. την *figura paradigmatica*, *De conj.* I 9, 41). Αν θέσουμε το ερώτημα για την προέλευση της ετερότητας, τότε διακρίνουμε τη διαφορά της θεωρίας του Cusanus από τη θεωρία των διδασκάλων της Σαρτρ: Στον Cusanus, όπως και στους διδασκάλους της Σαρτρ, η ετερότητα είναι μεταβλητότητα και δυνατότητα, στον Cusanus όμως δεν δημιουργείται από την ύψιστη ενότητα. Η ύψιστη ενότητα είναι η αφετηρία που μεταφυσικού φωτός που φωτίζει στο είναι όλα τα όντα (μια ιδέα που προέρχεται από το νεοπλατωνισμό και ανάγεται στην πλατωνική αλληγορία του ήλιου), η ετερότητα είναι σκιά —σκιά που προέρχεται από το σκότος του μηδενός. Καθώς λοιπόν η ετερότητα προέρχεται από το μηδέν, δεν μπορεί να αποτελεί αρχή του είναι και του γίγνεσθαι ούτε έχει μια αρχή ύπαρξης. Ετερότητα είναι καθετί που η δημιουργημένη ενότητα κατά κάποιον τρόπο εξαφανίζει ή απειλεί να εξαφανίσει· είναι το σκότος του μηδενός, που είναι συγγενές με την

έλλειψη του μεταφυσικού φωτός, είναι η σκιά που εκπορεύεται από το μηδέν και που λίγο-πολύ διαπερνά ολόκληρη την περιοχή των πεπερασμένων όντων (πρβ. *De conj.* I 9, 41-42). Δεν χρειάζεται όμως να προβούμε εδώ σε εκτενέστερη παρουσίαση του θέματος· η παρέκβαση αυτή ήθελε μόνο και μόνο να δώσει ένα παράδειγμα για τους τόσο ποικίλους τρόπους με τους οποίους ασκούν επίδραση στο στοχασμό οι θεωρίες του Πλάτωνα.

Προτού καταπιαστούμε με την ερμηνεία της αλληγορίας της γραμμής θέσαμε τα ακόλουθα ερωτήματα που αφορούν τις *ὑποθέσεις:* Είναι οι *ὑποθέσεις* υποκειμενικά αφετηριακά σημεία, από τα οποία ξεκινώντας προχωρούμε στις αιτίες του είναι, ή μήπως στην αλληγορία της γραμμής είναι κάτι άλλο; Είναι απεικάσματα των ιδεών ή μια ορισμένη ομάδα ιδεών; Εκτός απ' αυτό πρέπει να θέσουμε και το ερώτημα σχετικά με τα απεικάσματα των *ὑποθέσεων.* Ας προσπαθήσουμε τώρα να απαντήσουμε στα ερωτήματα αυτά.

Οι μαθηματικοί, λέει ο Πλάτων στην ερμηνεία του της αλληγορίας της γραμμής (*Πολ.* 510c), "προϋποθέτουν το περιττό και το άρτιο, τα σχήματα, τα τρία είδη των γωνιών και άλλα παρόμοια σε κάθε έρευνά τους· και, σαν να τα γνώριζαν πλήρως αυτά, τα κάνουν θεμέλια των αποδείξεών τους, χωρίς να αισθάνονται υποχρεωμένοι να δώσουν στον εαυτό τους ή στους άλλους κάποια εξήγηση γι' αυτά τα πράγματα, αφού κατά τη γνώμη τους αυτά είναι στον καθένα προφανή· και με αυτά ως αφετηρία διεκπεραιώνουν τα υπόλοιπα αποδεικτικά βήματα, για να καταλήξουν, με λογική ακολουθία, σ' εκείνο που είχαν αρχικά ορίσει ως αντικείμενο της έρευνάς τους." Οι *ὑποθέσεις* είναι οι βάσεις των μαθηματικών και των συγγενών προς αυτά επιστημών (πρβ. 511b: "βαθμίδες και αφετηριακά σημεία"). Τι είδους είναι αυτές οι βάσεις; Ο Πλάτων αναφέρει ορι-

σμένες: το περιττό και το άρτιο, τα γεωμετρικά σχήματα, τα τρία είδη των γωνιών (510c), το τετράγωνο καθαυτό, τη διάμετρο καθαυτήν (510d). Οι μαθηματικές επιστήμες δεν διερευνούν ειδικά τις "βάσεις" αυτές, αλλά τις προϋποθέτουν· από αυτές ξεκινά η απόδειξη. Ο μαθηματικός δεν ξεπερνά την περιοχή των *ὑποθέσεων*, αλλά παραμένει μέσα σ' αυτήν (510b κ.ε.). Οι *ὑποθέσεις* της αλληγορίας της γραμμής δεν είναι υποκειμενικά αφετηριακά σημεία, αλλά αφετηριακά σημεία (πρβ. 511b6) με αντικειμενική υφή. Τα αντικείμενα των μαθηματικών επιστημών, όπως μπορούμε να ονομάσουμε τις *ὑποθέσεις*, δεν είναι με κανένα τρόπο έννοιες και ως τέτοιες δημιουργήματα της διάνοιας, αλλά είναι εξωνοητικά όντα, καίτοι, όπως θα μπορούσε να συναχθεί από τα προηγούμενα, άλλου είδους από τις ιδέες· οι *ὑποθέσεις* είναι απεικάσματα των ιδεών εντός του νοητού (πρβ. 532c). Ως απεικάσματα των ιδεών οι *ὑποθέσεις* δεν μπορούν καν να αποτελούν ένα ιδιαίτερο είδος ιδεών, π.χ. μαθηματικές ιδέες, όπως υποστηρίζεται κατ' επανάληψη στη βιβλιογραφία (πρβ., π.χ., D. Ross, *Plato's Theory of Ideas*, σελ. 65). Έτσι δικαιώνεται πλήρως η μαρτυρία του Αριστοτέλη ότι για τον Πλάτωνα τα μαθηματικά κατείχαν μια ενδιάμεση θέση. Στο βιβλίο Α΄ των *Μετὰ τὰ φυσικὰ* ο Αριστοτέλης αναφέρει για τον Πλάτωνα τα εξής: "Ο Πλάτων λέει ακόμη ότι μεταξύ των αισθητών πραγμάτων και των ιδεών τίθενται τα μαθηματικά. Τα μαθηματικά διαφέρουν από τα αισθητά πράγματα κατά το ότι είναι αιώνια και αμετάβλητα· από τις ιδέες διαφέρουν κατά το ότι στη περιοχή των μαθηματικών υπάρχουν πολλά όμοια, ενώ κάθε ιδέα είναι μία και μόνη" (987b14-18). Ας διασαφηνίσουμε τώρα τι εννοεί. Στον κόσμο των ιδεών υπάρχει, π.χ., η ιδέα "μονάδα". Η "μονάδα" αυτή είναι αιώνια, αμετάβλητη και κατά την ουσία της διαφορετική από καθε-

τί που δεν είναι αυτή η ίδια. Επομένως δεν είναι δυνατόν να προστεθεί στην ιδέα "μονάδα" η ιδέα "δυάδα", έτσι ώστε να προκύψει και από τις δύο η ιδέα "τριάδα". Στην περιοχή των μαθηματικών όμως μπορούν να γίνουν οι προσθέσεις $1+1+1$ κ.λπ. ή $1+2$ κ.λπ. Τα μαθηματικά ή οι *ὑποθέσεις* είναι λοιπόν αιώνια και αμετάβλητα όπως οι ιδέες, όχι όμως κατά την ουσία τους διαφορετικά από καθετί που δεν είναι αυτά τα ίδια. Γι' αυτό στην περιοχή των *ὑποθέσεων* είναι δυνατές οι προσθέσεις, οι αφαιρέσεις κ.λπ. Στον αισθητό κόσμο η μονάδα μάς παρουσιάζεται πάντοτε ως μεταβλητή και εφήμερη, ως γραπτός αριθμός 1, ως ένας άνθρωπος, ως ένα ζώο κ.λπ. Ένα άλλο παράδειγμα μπορεί να διασαφηνίσει ακόμη καλύτερα το θέμα: Η μαθηματική ισότητα είναι εικόνα της ισότητας της ίδιας και δεν ταυτίζεται μ' αυτήν, αφού αναφέρεται πάντοτε σε ποσοτικές σχέσεις. Η ισότητα η ίδια, η ιδέα "ισότητα", βρίσκεται υπεράνω του ποσοτικού καθώς και υπεράνω κάθε ποιοτικού στοιχείου. Αυτό που στον κόσμο της εμπειρίας χαρακτηρίζουμε "ίσο" είναι πάντα αναμεμειγμένο με ανισότητα. Δεν υπάρχουν δύο αισθητά φυσικά αντικείμενα που να είναι απόλυτα ίσα· ακόμη και τα αισθητά σχήματα, με τα οποία ο μαθηματικός παριστάνει συμβολικά τις σχέσεις των *ὑποθέσεων*, λ.χ. το σχεδιασμένο τετράγωνο, η σχεδιασμένη γωνία, είναι πάντοτε λιγότερο ή περισσότερο ίσα· ας προσθέσουμε εδώ ότι τα "ίσα" αισθητά αντικείμενα είναι ευμετάβλητα ή μπορούν να αλλάξουν. Έτσι δόθηκε απάντηση σ' ένα από τα ερωτήματα που θέσαμε παραπάνω, δηλαδή στο ερώτημα σχετικά με τα απεικάσματα των *ὑποθέσεων*. Τα σχήματα και τους γραπτούς αριθμούς που χρησιμοποιούν οι μαθηματικοί "τα χρησιμοποιούν ως εικόνες, που με τη βοήθειά τους επιδιώκουν να δουν ακριβώς εκείνα, τα οποία δεν θα μπορούσε κανείς να τα δει με κανέναν

άλλο τρόπο παρά μόνο με τη διάνοια" (510e). Στον αισθητό κόσμο τα πράγματα είναι εν μέρει απεικάσματα των ιδεών εν μέρει απεικάσματα των *ὑποθέσεων*.

Συνοψίζουμε: Οι *ὑποθέσεις* δεν είναι μαθηματικές ιδέες, αλλά απεικάσματα των ιδεών εντός του νοητού. Απεικάσματα των *ὑποθέσεων* είναι μια ορισμένη περιοχή των αισθητών πραγμάτων. Τον τρόπο γνώσης που αντιστοιχεί στις *ὑποθέσεις* ονομάζει ο Πλάτων *διάνοιαν*. Η *διάνοια* είναι πιο ασαφής από την *νόησιν* ή την *ἐπιστήμην* με την κυριολεκτική της έννοια, η οποία συνίσταται στη γνώση των ιδεών. Ενώ η *νόησις* ή η αυστηρή φιλοσοφική γνώση έχει την αφετηρία της στις *ὑποθέσεις* και στρέφεται στις ιδέες χωρίς να χρησιμοποιεί τίποτα αισθητό, η *διάνοια* πρέπει να προσφύγει σε αισθητές παραστάσεις, κι αυτός είναι ο λόγος που δεν μπορεί να προχωρήσει προς τις ιδέες. Η *διάνοια* πραγματοποιεί μεν την υπέρβαση εκείνου που συλλαμβάνεται διά των αισθήσεων, δεν μπορεί όμως να επιτύχει τη δεύτερη υπέρβαση των *ὑποθέσεων*, σ' αντίθεση προς την *νόησιν*, η οποία δεν ξεκινάει από το δεδομένο των αισθήσεων αλλά από τις *ὑποθέσεις*, τις οποίες και υπερβαίνει κατευθυνόμενη προς την ανυπόθετη αρχή.

Η άποψη ότι στις δύο περιοχές του νοητού —όσο και στα δύο τμήματα του αισθητού— αντιστοιχούν διαφορετικοί τρόποι γνώσης στηρίζεται στο αξίωμα ότι το όμοιο κατακτάται γνωστικά διά του ομοίου. Ήδη ο Παρμενίδης (πρβ. απ. 16) θεμελιώνει τη γνωσιοθεωρία του πάνω σ' αυτό το αξίωμα, προπάντων όμως ο Εμπεδοκλής (απ. 109): "Γιατί με χώμα βλέπουμε το χώμα, με νερό το νερό, με αιθέρα το λαμπρό αιθέρα, με φωτιά την αχόρταγη φωτιά [...]." Αυτό που εννοείται εδώ είναι ότι μπορούμε να αντιλαμβανόμαστε τα αντικείμενα του εξωτερικού κόσμου μόνο επειδή έχουμε την ίδια υφή με αυτά. Ο Πλά-

των δεν αποδέχεται τη χονδροειδή μορφή αυτής της γνωσιοθεωρίας, δέχεται όμως την ισχύ του αξιώματος· και τούτο γιατί οι διάφορες κατά την ουσία τους περιοχές της πραγματικότητας δεν μπορούν να συλληφθούν με ένα και τον αυτό τρόπο γνώσης, αλλά μόνο με αντίστοιχους στην καθεμιά περιοχή τρόπους γνώσης.

Τώρα πια μπορούμε να ασχοληθούμε με τα δύο χαμηλότερα τμήματα της διαιρεμένης γραμμής. Το προτελευταίο τμήμα συμβολίζει τα αισθητά φυσικά αντικείμενα και τα ανθρώπινα κατασκευάσματα (πρβ. 510a6). Ο αντίστοιχος προς αυτό τρόπος γνώσης είναι η *πίστις*, η πίστη ή η γνώμη. Στην αισθητηριακή αντίληψη είναι μεν άμεσα παρόντα τα αισθητά αντικείμενα, αυτή όμως βρίσκεται πολύ μακριά από την αλήθεια των ιδεών· επομένως, η αισθητηριακή αντίληψη δεν οδηγεί ποτέ σε γνώση αλλά μόνο σε πίστη ή γνώμη. Ακόμη πιο ασαφής από την *πίστιν* είναι ο τελευταίος τρόπος γνώσης, η *εἰκασία*. Αντικείμενό της δεν είναι το ίδιο το αισθητό αντικείμενο αλλά η εικόνα του αντικειμένου, "σκιές ή αντικαθρεφτίσματα" (509e κ.ε.). Η *πίστις* και η *εἰκασία* αποτελούν την άμεση και την έμμεση αισθητηριακή αντίληψη, και οι δυο μαζί αποτελούν την *δόξαν*, τη γνώμη. Δεν έχουν όμως καθόλου έτσι τα πράγματα, ώστε η *πίστις* και η *εἰκασία*, καίτοι είναι διαφορετικοί τρόποι γνώσης, να συλλαμβάνουν ένα και το αυτό αντικείμενο· ακόμη και όταν η *εἰκασία* επιδιώκει να συλλάβει το αντικείμενο μέσω μιας εικόνας, άμεσο αντικείμενό της αποτελεί η εικόνα ή η σκιά. Δεν μπορεί να αμφισβητηθεί ότι η εικόνα ή η σκιά είναι κάτι άλλο από το ίδιο το αντικείμενο. Εκτός απ' αυτό, για το θέμα αυτό πρέπει να παραβάλουμε τις αναλύσεις του Πλάτωνα στο δέκατο βιβλίο της *Πολιτείας*: Ο μιμητής με το κατασκεύασμά του είναι σε τρίτη κατά σειρά θέση από την πραγματικότητα (597e)·

πρβ. παραπέρα *Φίλ.* 58e κ.ε. και 61e κ.ε.: Οι επιστήμες διαφέρουν ως προς την ακρίβεια ανάλογα με τα αντικείμενά τους.

Εδώ τελειώνει η ερμηνεία της αλληγορίας της γραμμής. Δεν μπορεί να παραβλέψει κανείς ότι η αλληγορία της γραμμής δεν λαμβάνει ιδιαίτερα υπ' όψιν την ιδέα του αγαθού, η οποία κατά την αλληγορία του ήλιου υπερβαίνει τον κόσμο των ιδεών, αν και στο χωρίο 511b γίνεται μια νύξη για το *ἀγαθόν*: Ο *διαλεκτικὸς* προχωρεί ώς την ανυπόθετη αρχή. Οι μεταβάσεις από τον ένα τρόπο γνώσης στον άλλο δεν συζητούνται στην αλληγορία της γραμμής: Η *παιδεία* και η *ἀπαιδευσία*, η μόρφωση, η αγωγή και το αντίθετό της αποτελούν τα θέματα της αλληγορίας του σπηλαίου.

3.4 Η αλληγορία του σπηλαίου (*Πολιτεία* 514a-517a)

Μέσα σ' ένα σπήλαιο, που το άνοιγμά του είναι ελεύθερο στο φως σε μεγάλη απόσταση, βρίσκονται από παιδιά κιόλας άνθρωποι, που είναι δεμένοι με τέτοιο τρόπο, ώστε να κάθονται πάντοτε στην ίδια θέση και να μη μπορούν να στρέφουν γύρω το κεφάλι τους. Πίσω τους, σε κάποια απόσταση, καίει μια φωτιά, κι ανάμεσα στη φωτιά και στους δεσμώτες, στην επιφάνεια του εδάφους, περνάει ένας δρόμος, και παράλληλα στο δρόμο είναι χτισμένο ένα τειχάκι. Κατά μήκος σ' αυτό το τειχάκι κάποιοι άνθρωποι "μεταφέρουν κάθε λογής κατασκευάσματα που εξέχουν από το τειχάκι, αγάλματα και άλλα ομοιώματα ζώων, από πέτρα, από ξύλο ή από οτιδήποτε άλλο, ενώ [...] από τους ανθρώπους που περνάνε άλλοι μιλούν και άλλοι είναι σιωπηλοί" (514c κ.ε.). Οι δεσμώτες, από όλα αυτά, μπορούν να βλέπουν μόνο τις σκιές των κατασκευασμάτων που προβάλλο-

νται με το φως της φωτιάς στον τοίχο του σπηλαίου, κι από τους εαυτούς τους και τους άλλους μπορούν να βλέπουν μόνο τις σκιές πάνω στον τοίχο του σπηλαίου· όλη κι όλη η πραγματικότητα που μπορούν να συλλάβουν δεν είναι παρά σκιές, οι σκιές των εαυτών τους και των κατασκευασμάτων που μεταφέρονται πλάι στο τειχάκι. Το φαίνεσθαι αυτής της πραγματικότητας ενισχύεται ακόμη από το ότι οι φωνές όσων περνούν κατά μήκος του τοίχου, όπως και οι φωνές των δεσμωτών, αντηχούν από τον τοίχο του σπηλαίου, έτσι που οι σκιές φαίνονται ότι μιλούν. Σ' έναν από τους δεσμώτες λύνονται τα δεσμά· αναγκάζεται να σηκωθεί, να γυρίσει το κεφάλι και να κοιτάξει προς τη μεριά των αντικειμένων και της φωτιάς του σπηλαίου· αισθάνεται πόνο και αδυνατεί από την εκτυφλωτική λάμψη της φωτιάς να διακρίνει εκείνα τα πράγματα που ώς τώρα έβλεπε τις σκιές τους. Κι αν κάποιος του έλεγε ότι τα αντικείμενα είναι σε υπέρτερο βαθμό όντα από τις σκιές τους, δεν θα το πίστευε· κι αν τον υποχρέωναν να πει τι είναι το καθένα από τα αντικείμενα, δεν θα μπορούσε να το κάνει. Ο άνθρωπος εκείνος θα τα 'χανε και θα πίστευε ότι όσα έβλεπε τότε είναι αληθινότερα από εκείνα που του έδειχναν τώρα. Κι άμα πια τον ανάγκαζαν να κοιτάξει κατευθείαν στο φως του σπηλαίου, θα αισθανόταν πόνο στα μάτια, θα το απόφευγε και θα γυρνούσε πάλι σ' εκείνα που του είναι οικεία, δηλαδή στις σκιές στον τοίχο του σπηλαίου. Όμως τον τραβούν διά της βίας προς την έξοδο του σπηλαίου από ένα ανέβασμα, στο φως. Τώρα, στην αρχή είναι εντελώς τυφλωμένος· σιγά-σιγά όμως μαθαίνει να αντικρίζει τα πράγματα στον επάνω κόσμο: στην αρχή τις σκιές, έπειτα τα είδωλα των πραγμάτων στο νερό κι ύστερα τα ίδια τα πράγματα· κατόπιν πρέπει να κατευθύνει το βλέμμα του στον ουρανό· κοιτάζει πρώτα τη νύχτα τα ουράνια φαινόμενα και το φως

των άστρων και του φεγγαριού· στο τέλος πρέπει να αντικρίσει το φως του ήλιου και τον ίδιο τον ήλιο. Ύστερα απ' αυτά φθάνει να συλλάβει με το λογισμό του ότι ο ήλιος είναι ο αίτιος των εποχών και των χρόνων και που διαφεντεύει τα πάντα στον ορατό κόσμο και κατά κάποιον τρόπο είναι και η αιτία για όσα έβλεπε ο ίδιος πρωτύτερα. Αν τώρα ο άνθρωπος αυτός που ελευθερώθηκε από το σπήλαιο συγκρίνει τη ζωή στον επάνω κόσμο και τη προσιτή σ' αυτόν τώρα γνώση με τη προηγούμενή του διαμονή στο σπήλαιο, τότε "θα καλοτυχίζει τον εαυτό του για την αλλαγή, ενώ για εκείνους —τους πρώην συνδεσμώτες του— θα αισθάνεται οίκτο" (516c)· θα επιθυμούσε να ζει στον επάνω κόσμο και "να υπέφερε οτιδήποτε παρά να νομίζει τέτοια πράγματα και να ζει όπως εκείνοι" (516d). Πρέπει όμως να κατεβεί ξανά στο σπήλαιο, να καθίσει στην παλιά του θέση και μαζί με τους δεσμώτες να συμμετάσχει στην ερμηνεία των σκιών. Καθώς τα μάτια του δεν έχουν ακόμη προσαρμοστεί ξανά στο σκοτάδι του σπηλαίου, γίνεται περίγελως στους δεσμώτες· εκείνοι νομίζουν ότι η άνοδος στον επάνω κόσμο του κατέστρεψε την όραση· κι όποιον θα επιχειρούσε να τους λύσει από τα δεσμά και να τους ανεβάσει επάνω, αυτόν, αν θα μπορούσαν, θα τον σκότωναν.

Η αλληγορία αυτή πρέπει "να συνδεθεί ολόκληρη με όσα ειπώθηκαν πρωτύτερα" (517b). Η διαμονή στο σπήλαιο συμβολίζει "την περιοχή που μας εμφανίζεται διαμέσου της όρασης" (517b). Και καθώς με την όραση ως την πλέον πρωτεύουσα αίσθηση δηλώνεται μερικές φορές η αισθητηριακή αντίληψη γενικά, οι σκιές στον τοίχο του σπηλαίου θα πρέπει να αποτελούσαν μιαν εικόνα ολόκληρου του αισθητού κόσμου· ως δεσμώτης, δηλαδή σε κατάσταση άγνοιας και απαιδευσίας, ο άνθρωπος "γνωρίζει" μόνο ό,τι του δείχνουν οι αισθήσεις και θεωρεί πραγματικότη-

τα ό,τι αντιλαμβάνεται· είναι ανίκανος να στραφεί στις αιτίες των φαινομένων και περιορίζεται στο να διαπιστώνει ό,τι αντιλαμβάνεται κάθε φορά. Σ' αυτό εμπεριέχεται μια κριτική της επιστήμης: Ο εμπειρικός επιστήμονας, για τον οποίο η αισθητηριακή αντίληψη αποτελεί τη μοναδική πηγή γνώσης, είναι τόσο δεμένος με τα δεσμά της άγνοιας, που δεν μπορεί να στρέψει το βλέμμα του από τα φαινόμενα στις αιτίες των φαινομένων και θεωρεί ότι το αντιληπτό είναι το ον και η μοναδική πραγματικότητα. Αρχή κάθε μόρφωσης και *παιδείας* είναι η λύση από τα δεσμά της *ἀφροσύνης*· αυτή είναι η προϋπόθεση για την άνοδο της ψυχής στον τόπο εκείνο που μόνο νοητά μπορεί να γνωσθεί (515c και 517b). Η λύση από τα δεσμά και η στροφή από τα φαινόμενα στις αιτίες τους γίνονται με εξαναγκασμό· ο άνθρωπος ανθίσταται στο να αποκοπεί από τη συνήθειά του και αντιδρά με μεγάλη απροθυμία, σύγχυση και δυσπιστία απέναντι στις ενδείξεις ότι αυτό που αντιλαμβάνεται με την εμπειρία είναι μονάχα σκιά της πραγματικότητας· θα 'θελε να επιστρέφει στο γνωστό του περιβάλλον και δεν αισθάνεται καμιά διάθεση να απαλλαγεί από την άγνοιά του. Εξαιτίας αυτής της ανθρώπινης συμπεριφοράς μόνο με εξαναγκασμό μπορούν να πραγματοποιηθούν η παιδεία και η μόρφωση· ο άνθρωπος σύρεται διά της βίας από το σπήλαιο της άγνοιας στον επάνω κόσμο της γνώσης. Το ανέβασμα προς τη γνώση πρέπει να γίνεται σιγά-σιγά· η επιστημονική γνώση δεν αποκτάται μεμιάς, αλλά μ' ένα αργό και κοπιαστικό ανέβασμα· όποιος μυηθεί σ' αυτήν δεν γίνεται αμέσως και δάσκαλος —παρόλο που κάποιοι μοιάζουν να πιστεύουν κάτι τέτοιο—, αλλά στην αρχή είναι εντελώς απροσανατόλιστος και για πολύ μεγάλο διάστημα έχει ανάγκη από καθοδήγηση.

Ποιος όμως πραγματοποιεί τη στροφή από τα φαινόμε-

να που μπορούν να διαπιστωθούν εμπειρικά προς το ον; Εκείνον που απελευθερώθηκε από το σπήλαιο της άγνοιας ποιος τον οδηγεί στην περιοχή της σκέψης, στη σφαίρα των μη εμπειρικών επιστημών και της φιλοσοφίας; (Εμπειρικιστική φιλοσοφία οποιασδήποτε μορφής, κατά την πλατωνική αντίληψη, δεν μπορεί να υπάρξει —θα ήταν καθήλωση στις σκιές του σπηλαίου της άγνοιας.) Η διαλεκτική μέθοδος ως μέθοδος της φιλοσοφίας —ως φιλοσοφία πρέπει να εννοηθεί η επιστήμη των ιδεών— ανασύρει "σιγά-σιγά στο φως το μάτι της ψυχής που ήταν καταχωσμένο σε κάποιο βούρκο βαρβαρότητας και το οδηγεί προς τα επάνω, έχοντας ως βοηθούς και συνεργάτες της" τις μαθηματικές επιστήμες (533c-d). Η αριθμητική, η γεωμετρία, η αστρονομία και η μουσική, που αργότερα πήραν την ονομασία *quadrivium*, είναι οι επιστήμες που όντας στην υπηρεσία της φιλοσοφίας βοηθούν τους ανθρώπους να φθάσουν βαθμηδόν σε ολοένα υψηλότερους στοχασμούς έως και τη φιλοσοφική γνώση.

Από τότε που έγραφε αυτά ο Πλάτων δημιουργήθηκαν άλλες επιστήμες, που είναι το ίδιο κι ακόμη πιο κατάλληλες από τους τομείς του *quadrivium* για προετοιμασία για τη σπουδή της φιλοσοφίας —αλλά το θέμα αυτό δεν χρειάζεται να μας απασχολήσει. Τα ερωτήματα όμως που πρέπει να θέσουμε είναι (1) αν ο Πλάτων πίστευε ότι μια λιγοστή ενασχόληση με την αριθμητική και τις άλλες επιστήμες που αναφέρθηκαν οδηγεί στο φιλοσοφικό στοχασμό κι (2) αν δεν συνιστούσε αλαζονεία ο ισχυρισμός του πως μόνο ο φιλόσοφος βαδίζει προς τη γνώση του όντος (533b).

Το πρώτο ερώτημα μπορεί να απαντηθεί εύκολα. Το ότι κάποιος γνώρισε τις πρώτες αρχές των μαθηματικών δεν σημαίνει κι ότι εξαιτίας αυτού έχει απελευθερωθεί από το σπήλαιο της άγνοιας, παρόλο που —για να μείνουμε στην

αλληγορία αυτή — έχει απαλλαγεί από τα δεσμά και πρέπει να αντικρίσει τα πράγματα, οι σκιές των οποίων θεωρούνται από τους δεσμώτες ως η πραγματικότητα. Οι αριθμοί και οι νόμοι που μπορούν να εκφραστούν με αριθμούς συγκροτούν τα φαινόμενα εκείνα που μπορούν να διαπιστωθούν εμπειρικά — θεωρία που απαντά κυρίως στον πυθαγορισμό· οι αριθμοί απαιτούν διανοητική προσέγγιση, γιατί δεν συλλαμβάνονται επαρκώς από την αισθητηριακή αντίληψη. Άρα και τα μη φιλοσοφικά μαθηματικά — πρβ. *Φίλ.* 56d4 κ.ε.: Υπάρχουν δύο είδη *ἀριθμητικῆς*, η μία είναι εκείνη που χρησιμοποιούν οι πολλοί στην καθημερινή τους ζωή, η άλλη με την καθοδήγηση της διαλεκτικής οδηγεί στη γνώση του όντος — μπορούν να οδηγήσουν στα "κατασκευάσματα", που συμβολίζουν τα μη εμπειρικά αίτια του εμπειρικά αντιληπτού, ενώ η απελευθέρωση από το σπήλαιο γίνεται μέσω των μαθηματικών και των συγγενών τους επιστημών με την καθοδήγηση της διαλεκτικής. Έτσι δόθηκε απάντηση στο πρώτο ερώτημα.

Ερχόμαστε τώρα στο δεύτερο ερώτημα. Για ποιο λόγο μπορεί μόνο η φιλοσοφία να φθάσει στην πλήρη γνώση του όντος, ενώ οι άλλες επιστήμες υπερβαίνουν μεν την εμπειρία, δεν είναι όμως σε θέση να αντικρίσουν το ον (τις ιδέες) και το *ἀγαθόν*, το οποίο φανερώνει τις ιδέες στο είναι και στη γνώση; Ο λόγος βρίσκεται αφενός μεν στα αντικείμενα των μαθηματικών επιστημών και αφετέρου στα αντικείμενα της φιλοσοφίας· το ότι έχουν ανόμοια αντικείμενα είναι ο λόγος για τη διαφορετική υφή της μεθόδου των μαθηματικών επιστημών σε σύγκριση με τη φιλοσοφία. Η μέθοδος των μαθηματικών επιστημών ξεκινώντας από αισθητές παραστάσεις (γραπτούς αριθμούς, σχεδιασμένα σχήματα) οδηγεί στις *ὑποθέσεις*, ενώ η φιλοσοφία ξεκινά εκεί ακριβώς όπου οι μαθηματικές επιστήμες έχουν ολοκληρώσει το

στόχο τους: Η διαλεκτική μέθοδος ξεκινά από τις *ὑποθέσεις*, πορεύεται προς την αρχή, προχωρεί με καθοδικές διχοτομήσεις και τερματίζει στις ιδέες.

Αφού πραγματοποιήσει την άνοδο στον κόσμο εκείνου που μπορεί να συλληφθεί μόνο με το νου κι αφού αντικρίσει τις ιδέες και το *ἀγαθόν*, ο άνθρωπος που απελευθερώθηκε οφείλει να κατεβεί ξανά στο σπήλαιο της άγνοιας. Όσα έζησε κατά την ανάβασή του από το σπήλαιο επαναλαμβάνονται τώρα με την ανάποδη σειρά: Αρνείται να κατεβεί, πρέπει όμως να υπακούσει στον εξαναγκασμό· κι αφού καθίσει στη θέση του ανάμεσα στους δεσμώτες και πρέπει να μετάσχει στην εκτίμηση των σκιών, στην αρχή είναι αδέξιος, το προηγούμενο περιβάλλον του τού έχει γίνει ξένο, τα πνευματικά του μάτια δεν έχουν ακόμα εξοικειωθεί με το σκότος της άγνοιας, δεν μπορεί δηλαδή στην αρχή να τα καταφέρει στην κοινωνική ζωή. Έτσι, το περιβάλλον του συμπεραίνει ότι το ανέβασμα στον κόσμο του όντος και η γνώση της πραγματικότητας είναι επιβλαβή, ότι η φιλοσοφική παιδεία καταστρέφει το πνεύμα και τον χαρακτήρα και φέρνει ανικανότητα στην πρακτική ζωή· θα πρέπει λοιπόν κανείς να αντισταθεί με όλες του τις δυνάμεις στην προσπάθεια να οδηγηθούν οι άνθρωποι στο φως της γνώσης και της αλήθειας· γιατί φαίνεται ολοκάθαρα ότι η φιλοσοφική γνώση όχι μόνο δεν έχει καμιά κοινωνική σημασία, αλλά και καταστρέφει την εικόνα για τις ανάγκες της πρακτικής ζωής. Η φιλοσοφία πρέπει να καταργηθεί και οι φιλόσοφοι πρέπει να παραμερίζονται, όταν επιχειρούν να εισαγάγουν άλλους στη δήθεν γνώση τους.

Ο λόγος για τον οποίο ο Πλάτων ζητεί από το φιλόσοφο να μη μένει στη θέαση του όντος, αλλά να συνηθίζει να παρατηρεί το σκότος, είναι ο εξής: "Γιατί όταν το συνηθίσετε, θα διακρίνετε χίλιες φορές καλύτερα απ' όσο εκείνοι

[...] και θα αναγνωρίζετε τα είδωλα ένα προς ένα, τι λογής είναι και ποιανού πράγματος αποτελούν είδωλο, διότι εσείς έχετε δει την αλήθεια των όμορφων, των δίκαιων, των αγαθών πραγμάτων" (520c). Πραγματική γνώση των φαινομένων μπορεί να έχει μόνο ο φιλόσοφος, γιατί αυτός γνωρίζει τις αιτίες του είναι τους ή πασχίζει διαρκώς να τις γνωρίσει· εκείνος που θεωρεί ότι το αισθητό ταυτίζεται με το ον παραμένει πάντοτε εγκλωβισμένος στην άγνοια, εφόσον δεν απελευθερώνεται διά της βίας από αυτήν. Εκτός από αυτό, εδώ φαίνεται και η σημασία του αιτήματος του Πλάτωνα ότι οι φιλόσοφοι θα 'πρεπε να ασκούν την εξουσία ή οι κυβερνώντες να γίνουν φιλόσοφοι (473d): Ένα αγαθό και δίκαιο κράτος μπορεί να δημιουργηθεί και να έχει διάρκεια, μόνο όταν το κυβερνήσουν εκείνοι που γνωρίζουν τι είναι δίκαιο και αγαθό και που δεν έχουν μια οποιαδήποτε γνώμη επ' αυτού. Μόνο όποιος κατέχει την γνώση του αμετάβλητου δίκαιου και αγαθού γνωρίζει πώς μπορεί να εφαρμοστεί το δίκαιο και το αγαθό στο κράτος.

Μπορούμε τώρα να συνοψίσουμε όσα είπαμε: Η αλληγορία του σπηλαίου παριστάνει την άνοδο από τη αισθητηριακή αντίληψη έως την θέαση του αμετάβλητου όντος και του αγαθού· έπειτα ακολουθεί η κάθοδος: Αυτός που εκπαιδεύτηκε για φιλόσοφος πρέπει να δοκιμαστεί στο πρακτικό πεδίο. Πρώτη βαθμίδα της ανόδου είναι η γνώση ότι αυτό που η αισθητηριακή αντίληψη παριστάνει ως το ον δεν είναι παρά ένα ασαφές απείκασμα της πραγματικότητας, απομακρυσμένο μερικές βαθμίδες από το ον: Αυτό που διακρίνεται στην πρώτη βαθμίδα της ανόδου είναι ένα απείκασμα της πραγματικότητας, το οποίο όμως είναι περισσότερο ον από τα αισθητά φαινόμενα, γιατί αποτελεί την αιτία των φαινομένων. Η δεύτερη φάση της ανόδου υπερβαίνει τις περιοχές των κατώτερων επιστημών, οι οποίες

είναι στραμμένες προς τα "κατασκευάσματα", τις αιτίες των φαινομένων, και επιφέρει τη γνώση των νοητών απεικασμάτων των ιδεών, δηλαδή των αντικειμένων των φιλοσοφικών μαθηματικών. Η τελευταία βαθμίδα της ανόδου επιτυγχάνεται με τη θέαση των ιδεών και του *ἀγαθοῦ*. Ύψιστος στόχος της διαλεκτικής, η κύρια περιοχή της οποίας είναι οι ιδέες, είναι το πέρα από κάθε ορισμό *ἀγαθὸν* ως ύψιστη αιτία του όντος, καθώς και του γιγνομένου. Αφού ολοκληρωθεί η άνοδος, ο απελευθερωμένος πρέπει να κατεβεί στο σπήλαιο της άγνοιας και να αφοσιωθεί στις υποθέσεις του κράτους, γιατί μόνο αυτός λόγω της γνώσης του μπορεί να επιφέρει στο κράτος αγαθότητα και δικαιοσύνη και έχει το χρέος να επαγρυπνά για την ύπαρξη του αγαθού και δίκαιου κράτους.

Ένα ερμηνευτικό ζήτημα που τίθεται είναι αν τα κατασκευάσματα που μεταφέρονται κατά μήκος στον τοίχο του σπηλαίου συμβολίζουν τα αντικείμενα των κατώτερων μαθηματικών επιστημών και αν η φωτιά του σπηλαίου (517b3) μπορεί να θεωρηθεί παρόμοια με τη δύναμη του ήλιου. Ώς ποιο σημείο ενεργεί η δύναμη του ήλιου, ώστε τα αντικείμενα της επιστήμης να εκδηλώνονται στα αντιληπτά φαινόμενα; Κατά την αλληγορία του ήλιου (509b2-4) ο ήλιος έχει γνωσιολογικές και οντολογικές λειτουργίες· και οι δύο αυτές λειτουργίες ταιριάζουν στη φωτιά του σπηλαίου ως σύμβολο της δύναμης του ήλιου: Η δύναμη του ήλιου ως γνωσιολογικό και οντολογικό μέσο ενεργεί ώστε να εκδηλώνεται στα φαινόμενα η ανώτερη πραγματικότητα που αποτελεί τη βάση τους (πρβ. 515d3), ώστε τα φαινόμενα να είναι αντιληπτά και αυτοί που τα βλέπουν να μπορούν να τα αντιληφθούν.

Η διαβάθμιση της ανόδου από το σπήλαιο μάς επιτρέπει να συγκρίνουμε τις βαθμίδες της ανόδου με τα τμήματα της

διαιρεμένης γραμμής, δεν θα προβούμε όμως εδώ σε λεπτομερειακή σύγκριση —παραπέμπουμε στη μικρή εργασία μας "Zu Platon, *Politeia* 514b8-515a3", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 43 (1961) 1-14: Οι τρεις αλληγορίες αποτελούν μια αδιάσπαστη ενότητα· τα συμπεράσματα που εξάγει ο Πλάτων σε καθεμιά απ' αυτές αξιοποιούνται κάθε φορά στην επόμενη. Οι αλληγορίες της γραμμής και του σπηλαίου έχουν τις ίδιες ακριβώς αντιστοιχίες στις δύο ανώτερες βαθμίδες (ιδέες και *ὑποθέσεις*)· στις δύο κατώτερες βαθμίδες οι αντιστοιχίες δεν είναι ακριβώς οι ίδιες. Η παρατήρηση των σκιών στον τοίχο του σπηλαίου δεν είναι μεν η *εἰκασία* της αλληγορίας της γραμμής, συμφωνεί όμως μ' αυτήν καθ' όσον ο τρόπος γνώσης των αλύτρωτων φυλακισμένων είναι η θέαση των σκιών. Το ίδιο συμβαίνει σχετικά με την *πίστιν* της αλληγορίας της γραμμής: Στην αλληγορία αυτή η *πίστις* είναι στραμμένη προς τα ίδια τα αντικείμενα της φύσης και τα ανθρώπινα κατασκευάσματα· στην αλληγορία του σπηλαίου είναι η θέαση των κατασκευασμάτων που μεταφέρονται κατά μήκος του τοίχου. Εδώ όμως θα κλείσουμε αυτό το κεφάλαιο.

3.5 Η άνοδος στη γνώση των ιδεών: Έρως και γνώση (*Συμπόσιον*)

Η άνοδος στη γνώση των ιδεών και η σημασία του έρωτα στην ανάβαση αυτή παρουσιάζονται αριστοτεχνικά στο *Συμπόσιον*.

Ο αριστουργηματικός αυτός πλατωνικός διάλογος για τον *Έρωτα* γράφτηκε μάλλον λίγο πριν από τον *Φαίδωνα* (πρβ. παραπάνω, σελ. 24). Η απόδοση της πραγματικής συζήτησης πλαισιώνεται από μια επιμέρους συζήτηση. Στην

τελευταία συμμετέχουν ο Απολλόδωρος και μερικοί φίλοι του· τη συζήτηση που διεξήχθη σ' ένα συμπόσιο αφηγείται ο Απολλόδωρος, ο οποίος εξιστορεί όσα του διηγήθηκε κάποιος άλλος, ο Αριστόδημος. Στη συζήτηση που αφηγείται ο Απολλόδωρος συμμετέχουν ο τραγικός ποιητής Αγάθων, ο κωμικός ποιητής Αριστοφάνης, εκτός από τον Σωκράτη ο γιατρός Ερυξίμαχος, ο γνωστός από το σωκρατικό-πλατωνικό κύκλο Φαίδρος και ο Παυσανίας, ένας από τους οπαδούς του σοφιστή Πρωταγόρα· αργότερα εμφανίζονται ο Αλκιβιάδης και μερικοί ανώνυμοι.

Την αφορμή για το νυκτερινό συμπόσιο δίνει η πρώτη νίκη του ποιητή Αγάθωνα σε τραγικό αγώνα τον Ιανουάριο του 416. Ενώ την ίδια ημέρα είχε διοργανώσει μια γιορτή για έναν ευρύτερο κύκλο, το επόμενο βράδυ είχε προσκεκλημένους τους στενότερους φίλους του. Το αν στο συμπόσιο του 416 παρευρέθηκαν πράγματι οι προαναφερθέντες άνδρες ή όχι δεν χρειάζεται να μας απασχολήσει.

Οι συμμετέχοντες στο συμπόσιο θέλουν να μιλήσουν για τον *Έρωτα*, το θεό της αγάπης ή την αγάπη. Όλοι λοιπόν οι συμμετέχοντες θα καταθέσουν τη συμβολή τους για το ίδιο θέμα, χωρίς εδώ να υπάρχει πρόθεση για απονομή βραβείου στον καλύτερο ομιλητή· επίσης στο δεύτερο μέρος του συμποσίου, αντίθετα απ' ό,τι συνηθιζόταν στα συμπόσια, δεν θα ακουστούν άσματα.

Ο *Έρως* λοιπόν, ο θεός της αγάπης ή η αγάπη, είναι το θέμα των λόγων. *Έρως* είναι η ερωτική επιθυμία που, όπως κάθε άλλο καταπληκτικό φαινόμενο, είναι έργο μιας θεότητας. Εδώ όμως δεν πρόκειται για τον έρωτα μεταξύ άνδρα και γυναίκας, αλλά για τον ανδρικό *Έρωτα*, τον παιδικό έρωτα, που έχει την προέλευσή του στη δωρική μετανάστευση κι ίσως επίσης στο ελληνικό αίσθημα του ωραίου: Ο άνδρας θεωρούνταν ωραιότερος από τη γυναίκα.

(Ο ίδιος ο Πλάτων δεν διάκειται εξαρχής αρνητικά απέναντι σ' αυτόν τον έρωτα· μόνο στους *Νόμους* απορρίπτεται ο ανδρικός *Έρως*.) Εδώ λοιπόν παρουσιάζονται λοιπόν έξι ομιλητές που πλέκουν το εγκώμιο του *Έρωτα*, ενώ πρέπει να ληφθεί υπ' όψιν ότι ο αρχαίος συγγραφέας δεν αποδίδει ποτέ ένα λόγο με την αρχική του διατύπωση, αλλά πάντοτε αναπτύσσει εκτενώς ό,τι θα μπορούσε να έχει πει ο ομιλητής ανάλογα με την ιδιαιτερότητά του. Ακόμη λοιπόν κι αν το συμπόσιο έλαβε χώρα με τα πρόσωπα που αναφέρθηκαν, οι αναδιηγήσεις των λόγων δεν είναι ιστορικά ακριβείς.

Ο Φαίδρος αρχίζει το εγκώμιο του *Έρωτα*· ρωτάει για τη προέλευση του *Έρωτα* και δείχνει, με παραδείγματα από την ιστορία και το μύθο, πόσο μεγάλη είναι η δύναμή του. Ο *Έρως* δεν έχει γονείς, είναι ο αρχαιότερος θεός, είναι πρόξενος μεγάλων ευεργετημάτων προς τους ανθρώπους. Ο *Έρως* κάνει τους ερωτευμένους ικανούς για σπουδαία κατορθώματα· αληθινή *ἀρετὴν* έχει μόνο εκείνος που κατέχεται από τον *Έρωτα*· γι' αυτό, το κράτος και ο στρατός θα 'πρεπε να συγκροτούνται από εραστές και ερωμένους. Από την *ἀρετὴν* εξαρτάται η απόκτηση της *εὐδαιμονίας*.

Ο Παυσανίας, ο δεύτερος ομιλητής, κάνει διάκριση μεταξύ ενός *Έρωτα* θεϊκού και ενός *Έρωτα* χυδαίου (*πανδήμου*). Ο Φαίδρος μίλησε για τον *Έρωτα* σαν να ήταν μια ενιαία θεότητα· στην πραγματικότητα όμως υπάρχουν ο θεϊκός *Έρως* και ο *πάνδημος Έρως*. Ο θεϊκός *Έρως* στρέφεται περισσότερο στην ψυχή παρά στο σώμα και είναι συγχρόνως εκείνος ο *Έρως* που ωθεί τους άνδρες να ερωτεύονται νέους άνδρες. Τα ελληνικά φύλα τηρούν εντελώς διαφορετική στάση απέναντι σ' αυτό τον *Έρωτα*: Αλλού αποδέχονται πλήρως τον παιδικό έρωτα, αλλού απλώς τον

καταδικάζουν κι αλλού διατυπώνουν ανάμικτη κρίση γι' αυτόν (όπως στην Αθήνα). Ο *νόμος*, το έθιμο, η παράδοση, όπως φαίνεται εδώ, δεν είναι κάτι απόλυτο παρά κάτι σχετικό (όπως δίδασκαν οι σοφιστές), κι ο ίδιος ο λόγος του Παυσανία είναι *ποικίλος*, ποικίλα ασαφής: Ο Παυσανίας διακρίνει μεν τον θεϊκό *Ἔρωτα* από τον *πάνδημον Ἔρωτα*, ο ίδιος όμως ο θεϊκός *Ἔρως* είναι *Ἔρως*, στον οποίο εκδηλώνεται παράλληλα με τις πνευματικές σχέσεις αισθησιακή επιθυμία· πρόκειται για τον *Ἔρωτα* που είχε πέραση στους αριστοκρατικούς κύκλους της Αθήνας και της Σπάρτης. Ο ανδρικός *Ἔρως* είναι η κοινή επιδίωξη της *ἀρετῆς*· ο Παυσανίας, όπως και ο προηγούμενος ομιλητής, ο Φαίδρος, δεν λέει σε τι συνίσταται η *ἀρετή*, πράγμα που δείχνει ότι νομίζει πως γνωρίζει τι είναι *ἀρετή*, στην πραγματικότητα όμως δεν το γνωρίζει και δεν έχει φθάσει ακόμη στην αναγνώριση της άγνοιάς του. Ο Αριστοφάνης, που είναι τώρα η σειρά του, προς το παρόν δεν είναι σε θέση να μιλήσει (185c)· τον έχει πιάσει λόξυγγας από παραφόρτωμα του στομάχου ή από κάποια άλλη αφορμή. Ο γιατρός Ερυξίμαχος που μιλά στη θέση του παραδέχεται τη διάκριση του διπλού *Ἔρωτα*, με τον *Ἔρωτα* όμως δεν εννοεί πρωτίστως τον παιδικό έρωτα. Επιπλέον, η επίδραση του *Ἔρωτα* δεν εκτείνεται μόνο στην ανθρώπινη ψυχή, αλλά και σ' ολόκληρη την έμψυχη και άψυχη φύση κι επίσης στην τέχνη· εκτείνεται δηλαδή στη φύση του σώματος, όπως δείχνει η ιατρική ως επιστήμη, στο πεδίο της μουσικής στην αρμονία, στο ρυθμό και στη μελωδία, στην αστρονομία (πορεία του ήλιου: 188a-b· κανονική σειρά των εποχών, αρμονική σχέση των ζευγών των αντιθέτων θερμό-ψυχρό, υγρό-ξηρό), στη θρησκεία και στη θεοσέβεια (188c-d: φιλία μεταξύ θεών και ανθρώπων). Παντού πρέπει να διακρίνεται κάθε φορά ένας καλός και ένας κακός *Ἔρως*· ο

κακός οδηγεί σε αχαλινωσία και δυσαρμονία· μόνο ο καλός επιφέρει αρμονία και μόνο αυτός πρέπει να ευνοείται. Ο καλός *Έρως* δημιουργεί την τάξη και το καλό, δεν μπορεί όμως πάντοτε να επικρατεί. *Έρως* είναι η αρχή που συντηρεί τον κόσμο.

Ο Αριστοφάνης που μιλάει τώρα κάνει μια αλλόκοτη παρουσίαση του *Έρωτα*, όπως θα περίμενε κανείς απ' αυτόν ως κωμικό ποιητή: Η τωρινή κατάσταση των ανθρώπων δεν είναι η αρχική τους. Αρχικά υπήρχαν τρία φύλα: ο διπλός άνδρας, η διπλή γυναίκα και το αρσενικοθήλυκο (*ἀνδρόγυνον*). Το αρσενικό φύλο προερχόταν από τον ήλιο, το θηλυκό από τη γη, το ανάμικτο από τη σελήνη. Οι άνθρωποι ήταν στρογγυλοί και είχε ο καθένας τους από τέσσερα χέρια, τέσσερα πόδια, δύο πρόσωπα κ.λπ. Επειδή είχαν μεγάλη δύναμη και μπορούσαν να κινούνται πολύ γρήγορα, μετά από λίγο έγιναν επικίνδυνοι για τους θεούς, γι' αυτό και ο Δίας έδωσε τέλος στις ενέργειές τους: Χώρισε τον καθένα στα δύο, και τον καθένα που χώριζε ανέθεσε στον Απόλλωνα να του γυρίσει το πρόσωπο και το λαιμό προς το μέρος της τομής και να ολοκληρώσει τη θεραπεία. Κάθε διχοτομημένο μισό αναζητούσε με πόθο να ενωθεί με το άλλο του μισό και σφίγγονταν το ένα με το άλλο γεμάτα επιθυμία να μεγαλώσουν μαζί. Έβρισκαν το θάνατο από την πείνα και την αδράνεια και ολόκληρο το ανθρώπινο γένος κινδύνευε να εξαφανιστεί. Τότε τους λυπήθηκε ο Δίας και μηχανεύθηκε μια λύση που θα τους επέτρεπε την αναπαραγωγή. Ο πόθος του ενός για το άλλο δεν τους εγκαταλείπει ποτέ. Ο *Έρως* οδηγεί σε συνένωση τα διχοτομημένα ημίσεια που ήταν αρχικά μαζί και προσπαθεί από τα δύο να κάνει ένα. Εάν δεν αποτίνουμε στους θεούς το δέοντα σεβασμό, θα μας διχοτομήσουν πάλι· γι' αυτό πρέπει ο ένας να παρακινεί τον άλλον να έχει σέβας προς τους θεούς

και σ' αυτό μας βοηθά ο *Έρως*. Όποιος αντιδρά στον *Έρωτα* γίνεται μισητός στους θεούς· εάν υπακούουμε στον *Έρωτα*, θα είμαστε σε φιλία και σύμπνοια με τους θεούς και μπορεί ακόμη να ανακαλύψουμε εκείνους που ήταν κάποτε το άλλο μας μισό. — Πίσω από αυτή την παράδοξη παρουσίαση βρίσκεται μια σοβαρή σκέψη: Ο Αριστοφάνης είναι ο πρώτος από τους ομιλητές που βλέπει τον *Έρωτα* ως επιθυμία για την ψυχή του άλλου, με την οποία θέλει κανείς να γίνει ένα (πρβ. A. Capelle, Εισαγωγή στη δίγλωσση έκδοση του *Συμποσίου*, 3η έκδ. Αμβούργο 1981, σελ. X). *Έρως* δεν είναι μόνο η επιδίωξη για σαρκική ένωση, δεν είναι μόνο μια σωματική ορμή που επιβάλλεται παντού, αλλά είναι μια σύμφυτη στην ανθρώπινη φύση επιδίωξη για ψυχική ένωση, που προέρχεται από το πεπερασμένο της ανθρώπινης φύσης και ωθεί μέσω της ένωσης με τον άλλο στην άρση του ιδίου πεπερασμένου. Δεν είναι ο Φαίδρος ούτε ο Παυσανίας, που σπούδασαν την τέχνη των σοφιστών, ούτε ο γιατρός Ερυξίμαχος, αλλά είναι ο κωμικός ποιητής Αριστοφάνης που διακρίνει στον *Έρωτα* τη δύναμη να ενώνει τις ψυχές.

Με το λόγο του τραγικού ποιητή Αγάθωνα γίνεται το πέρασμα στη σωκρατική-πλατωνική παρουσίαση του *Έρωτα*. Ο Αγάθων θέλει να συμπληρώσει όσα διέφυγαν της προσοχής των προηγούμενων ομιλητών. Εκείνοι περιέγραψαν μόνο την ευδαιμονία που χαρίζει στους ανθρώπους ο *Έρως*, δεν είπαν όμως καθόλου (ή σχεδόν καθόλου) πώς είναι πλασμένος ο *Έρως* (194e). Ο *Έρως* δεν είναι ο παλαιότερος (σ' αντίθεση προς το λόγο του Φαίδρου), αλλά ο νεότερος και πάντα νέος θεός: Συναναστρέφεται πάντοτε τους νέους και αποφεύγει τα γηρατειά. Ως νεότερος θεός είναι κι ο πιο ωραίος από τους θεούς — συγκεκριμένα ο *Έρως* περιγράφεται ως ένας ωραίος νέος άνδρας, δεν χρειά-

ζεται όμως να αναπτύξουμε την περιγραφή αυτή — και όποιος είναι τόσο ωραίος όπως ο *Έρως* πρέπει να είναι και αγαθός. Γιατί αν δεν ήταν αγαθός, η ωραιότητά του θα 'ταν μόνο εξωτερική, όχι και εσωτερική· η ωραιότητα θα ήταν ατελής. Έτσι ο Αγάθων συναρτά με τον *Έρωτα* τις τέσσερεις *αρετές*: Είναι δίκαιος, γιατί ούτε προξενεί αδικία ούτε έχει κανένα λόγο —αφού δεν υφίσταται αδικία— να ανταποδώσει την αδικία με αδικία. Διαθέτει τη *σωφροσύνη*· γιατί σωφροσύνη κατά την κοινή αντίληψη είναι η κυριάρχηση των ηδονών και των επιθυμιών. Καμιά ηδονή δεν είναι ισχυρότερη από τον *Έρωτα*, πρέπει συνεπώς ο *Έρως* να είναι κυρίαρχος των ηδονών και των επιθυμιών και άρα υπέρτερος όλων των άλλων σε σωφροσύνη (τούτο αποτελεί ένα ολοφάνερο σόφισμα: Ο ίδιος ο *Έρως* είναι η ισχυρότερη ηδονή. Από αυτό δεν προκύπτει ότι ο *Έρως* είναι σώφρων αλλά το αντίθετο). Ο *Έρως* είναι γενναίος, είναι ο γενναιότερος: Νικά ακόμη και τον Άρη, τον άγριο αλλά ωραίο θεό του πολέμου (εδώ γίνεται μνεία της ιστορίας του Άρη και της Αφροδίτης). Αλλά και *σοφὸς* είναι ο *Έρως*, γιατί ωθεί τους ανθρώπους σε υψηλές δημιουργίες στο χώρο της τέχνης των Μουσών (πρβ. το λόγο του Ερυξίμαχου)· κατόπιν, η σοφία του φανερώνεται στο ότι παρέχει γένεση και ανάπτυξη σε καθετί έμψυχο. Έτσι ο *Έρως* δεν είναι μόνο ο πιο ωραίος, αλλά και ο άριστος θεός, και εξαιτίας αυτού είναι εξωτερικά και εσωτερικά ωραίος· πέρα απ' αυτό, όλα τα προσόντα που ο ίδιος έχει τα χαρίζει. Το κέντρο βάρους αυτής περιγραφής είναι επομένως το *κάλλος*, η ομορφιά του *Έρωτα*.

Ακολουθεί τώρα ο λόγος του Σωκράτη (198a-212b): Ο Σωκράτης θα 'θελε να μη μιλήσει, γιατί δεν κατέχει την τέχνη να βγάζει ωραίους λόγους· το μόνο που μπορεί είναι να λέει την αλήθεια για καθετί (198d), δηλαδή να λέει

— ή τουλάχιστον να προσπαθεί να λέει — για το καθένα τι είναι στη πραγματικότητα (*τἀληθῆ λέγειν*: λέω την πραγματικότητα ανυπόκριτα, ξεκάθαρα). Σ' αντίθεση προς τους προηγούμενους ομιλητές που εξυμνούσαν τον *Ἔρωτα* και χωρίς πολλή σκέψη τού απέδιδαν ό,τι το πιο ωραίο και το πιο καλό, ο Σωκράτης θέλει να πει τι είναι ο *Ἔρως* στην πραγματικότητα, χωρίς να παραποιεί και να συγκαλύπτει, γιατί μόνο όταν λεχθεί χωρίς παραποίηση τι είναι ο *Ἔρως*, τότε φαίνεται ο ίδιος ο *Ἔρως* ανυπόκριτα, φαίνεται δηλαδή στην *ἀλήθειάν* του, στη άκρυπτή του πραγματικότητα.

Οι βάσεις γι' αυτό τίθενται σε μια προκαταρκτική συζήτηση με τον Αγάθωνα (199c-201d)· σ' αυτή τη συζήτηση αποδεικνύεται ότι ο Αγάθων, που στο λόγο του ήθελε να πει ποια είναι η υφή του *Ἔρωτα*, ούτε καν το γνωρίζει. Ο *Ἔρως* στρέφεται πάντοτε σε κάτι· η αγάπη είναι πάντοτε αγάπη κάποιου πράγματος. Ως αγάπη κάποιου πράγματος ο *Ἔρως ἐπιθυμεῖ* εκείνο προς το οποίο στρέφεται. Όταν ο *Ἔρως* επιθυμεί και αγαπά, το κάνει αυτό σαν ένας που δεν έχει εκείνο που επιθυμεί· και αυτό δεν είναι απλώς πιθανό, αλλά και αναγκαίο. Γιατί όποιος π.χ. επιθυμεί να είναι ρωμαλέος δεν είναι ο ίδιος ρωμαλέος, αλλιώς δεν θα το επιθυμούσε· όποιος επιθυμεί να είναι υγιής δεν είναι υγιής κ.λπ. Θα μπορούσε μεν κανείς να θεωρήσει ότι κάποιος που είναι ρωμαλέος και υγιής επιθυμεί ταυτόχρονα να είναι ρωμαλέος και υγιής· αυτό όμως είναι άτοπο· επί του παρόντος είναι ρωμαλέος και υγιής, είτε το θέλει είτε όχι. Όταν κάποιος λέει ότι είναι ρωμαλέος και υγιής και εύχεται να είναι ρωμαλέος και υγιής, αυτό σημαίνει βέβαια ότι εύχεται να είναι και στο μέλλον αυτό που είναι στο παρόν. Άρα, όποιος επιθυμεί επιθυμεί κάτι που (ακόμη) δεν το έχει. Επομένως ο *Ἔρως* ως αγάπη, ως επιθυμία, επιθυμεί κάτι που δεν το έχει. Προκύπτουν λοιπόν τα ακόλουθα: Στο

λόγο του Αγάθωνα ειπώθηκε ότι ο *Έρως* αγαπά, επιδιώκει το ωραίο. Συνεπώς δεν κατέχει το ωραίο —αυτό αποδεικνύει το συμπέρασμα που βγήκε πριν σχετικά με την αγάπη και την επιθυμία. Ό,τι όμως δεν έχει ωραιότητα δεν είναι ωραίο. Ο *Έρως* δεν είναι ωραίος. Παραπέρα: Ωραίο είναι και το αγαθό. Αν ο *Έρως* δεν έχει το ωραίο, τότε δεν έχει και το αγαθό και επομένως δεν είναι αγαθός. Ο ίδιος ο *Έρως* δεν είναι ούτε ωραίος ούτε αγαθός· επιδιώκει και αγαπά το ωραίο και το αγαθό.

Εδώ αρχίζει ο κυρίως λόγος του Σωκράτη για τον *Έρωτα* (201d-212b): Ο Σωκράτης δεν μιλάει εξ ονόματός του, αλλά επικαλείται μια συζήτηση που έκανε πριν από πολύ καιρό με μια σοφή γυναίκα, τη Διοτίμα, από τη Μαντινεία της Αρκαδίας. Για ποιο λόγο το κάνει αυτό; Δεν λειτουργεί η διαλεκτική όταν πρόκειται να εξακριβωθεί τι είναι ο *Έρως*; Και τι μπορεί να πει η γυναίκα αυτή στον διαλεκτικό, αν ο διαλεκτικός δεν μπορεί ο ίδιος να το βρει;

Κατ' αρχήν είναι σημαντικό να παρατηρήσουμε το εξής: Η ιέρεια Διοτίμα ως πραγματική μορφή δεν έχει καμιά σημασία για το έργο· αν η ίδια είναι κάποια ιστορική μορφή, ο λόγος τον οποίο την βάζει να εκφωνεί ο Πλάτων δεν προέρχεται από εκείνη. Για ποιο λόγο παρουσιάζει ο Πλάτων εδώ αυτή τη γυναίκα που εκθέτει σ' έναν λόγο την ουσία του *Έρωτα*; Βέβαιο είναι ότι η Διοτίμα ουσιαστικά είναι δημιούργημα του Πλάτωνα, ο οποίος βάζει μερικές φορές τον Σωκράτη να κρύβεται πίσω από έναν ανώνυμο "κάποιον" προκειμένου να εκθέσει τις θεωρίες του. Είναι η ιέρεια «τρόπον τινά η ύψιστη μορφοποίηση ενός λιγότερο ή περισσότερο αόριστου "κάποιου"» (όπως υποστήριξε ο P. Friedländer, *Platon*, I, σελ. 157); Με ποιο σκοπό εισάγει ο Πλάτων αυτήν ακριβώς τη Διοτίμα; Η εξήγηση ότι η Διοτίμα εκθέτει θεωρίες που δεν ανταποκρίνονται στις αντιλή-

ψεις του Σωκράτη ως ιστορικού προσώπου δεν είναι επαρκής· γιατί ο Πλάτων βάζει τον Σωκράτη να μιλάει για πάρα πολλά, για τα οποία ποτέ δεν εκφράστηκε ο Σωκράτης ως ιστορικό πρόσωπο (πρβ. Friedländer, *αυτ.*). Ανεπαρκής είναι επίσης η άποψη ότι ο Πλάτων εισάγοντας τη Διοτίμα επιχειρεί να αποσπάσει την εύνοια ("captatio benevolentiae") του Αγάθωνα, εφόσον έτσι δεν τον ξεπερνά μέσω του Σωκράτη αλλά μέσω μιας ιέρειας. Με όρους κοινωνικής λεπτότητας δεν μπορεί να εξηγήσει κανείς την εισαγωγή αυτής της μορφής. Το ίδιο ισχύει για την άποψη ότι ο Σωκράτης ως διαλεκτικός δεν θα ήταν δυνατόν να εκφωνήσει ο ίδιος λόγο για την ουσία του *Έρωτα*· ο Πλάτων τον παρουσιάζει αρκετά συχνά να βγάζει μακρούς λόγους. Και πώς πρέπει να αντιμετωπίσουμε την αντίληψη ότι ο Σωκράτης, ο οποίος παρουσιάζεται συχνά ως αδαής, δεν μπορεί να εξιχνιάσει με τη διαλεκτική του την ουσία του *Έρωτα*; (Οι ερμηνευτικές απόπειρες που παρουσιάστηκαν εδώ αναφέρονται από τον Friedländer, *ό.π.*, σελ. 157-158.) Στην αντίληψη αυτή υπάρχει κάτι το σωστό. Ο κυρίως χώρος εφαρμογής της διαλεκτικής είναι η περιοχή των ιδεών. Επομένως, η άνοδος από τους αντιληπτούς τρόπους εκδήλωσης του ωραίου στο ίδιο το ωραίο (ως ιδέα) μπορεί να πραγματοποιηθεί από τη διαλεκτική. Τι γίνεται όμως όταν πρόκειται για την ουσία του *Έρωτα*, που δεν είναι ο ίδιος ιδέα ούτε το ίδιο το ωραίο; Η ουσία του *Έρωτα* είναι πέραν της διαλεκτικής μεθόδου· ούτε και μπορεί να γνωσθεί μέσω της *δόξης*, η οποία στρέφεται προς αυτά που υπόκεινται σε γένεση και φθορά, γιατί (1) η *δόξα* δεν παρέχει γνώση και (2) ο *Έρως* ως θεός ούτε γεννιέται ούτε πεθαίνει. Όταν πρόκειται για την ουσία του *Έρωτα*, ούτε η διαλεκτική ούτε η *δόξα* μπορούν να οδηγήσουν στο στόχο· απομένει λοιπόν μόνο μία εξέταση, που δεν είναι ούτε η διαλε-

κτική ούτε η γνώμη που εκπηγάζει από την αντίληψη. Και μια τέτοια είναι ο *μῦθος*. Επειδή όμως συγχρόνως προς τον *Ἔρωτα* θεματοποιείται και το ωραίο (ως ιδέα), ο μύθος έχει αναμιχθεί με διαλεκτικά τμήματα.

Μ' αυτό βέβαια δεν έχει εξηγηθεί ακόμη γιατί δεν μιλάει ο ίδιος ο Σωκράτης αλλά η Διοτίμα (ο Σωκράτης αναδιηγείται μόνο τη συνομιλία που είχε με τη Διοτίμα)· ο ίδιος ο Σωκράτης παρουσιάζεται στα πλατωνικά έργα να μιλάει με μύθους. Εδώ όμως πρόκειται για κάτι άλλο πιο ουσιαστικό. Η πλήρης κατοχή της σοφίας είναι κάτι ανέφικτο για τον άνθρωπο, ο άνθρωπος μπορεί να τείνει προς αυτήν, μπορεί να είναι *φιλόσοφος*. Η μέθοδος του *φιλοσόφου*, ο οποίος επιδιώκει να γνωρίσει το ον, είναι η διαλεκτική. Αλλά και η διαλεκτική είναι ένα όργανο που δεν φθάνει τελείως στην αλήθεια· ψηλότερα από τη διαλεκτική μέθοδο βρίσκεται η μυστικιστική σοφία (πρβ. 210a: Ο Σωκράτης μπορεί μέχρι ένα ορισμένο σημείο να μυηθεί στα μυστικά του *Ἔρωτα*· δεν είναι σαφές αν μπορεί να φθάσει στο έσχατο σημείο μύησης). Η μυστικιστική σοφία ξεπερνάει τη διαλεκτική αναζήτηση της σοφίας. Γι' αυτό η ιέρεια των μυστηρίων βρίσκεται ψηλότερα από τον Σωκράτη (πρβ. G. Krüger, *Einsicht und Leidenschaft*, 2η έκδ. Φρανκφούρτη 1948, σελ. 145)· έχει τη δύναμη να εισαγάγει τον ερώμενον (ο Σωκράτης είναι *φιλόσοφος*, εραστής της σοφίας) στο μυστήριο του *Ἔρωτα*, έτσι ώστε να είναι σε θέση να εννοήσει το δικό του *Ἔρωτα* (πρβ. E. Hoffmann, *Über Platons Symposion*, Χαϊδελβέργη 1947, σελ. 19). Τώρα βλέπουμε ότι ο Σωκράτης διδάσκεται από τη Διοτίμα, όπως συνήθως διδάσκει τους άλλους· η ιέρεια γελά μ' εκείνον (202b)· πρέπει να διδαχθεί ότι μεταξύ σοφίας και αφροσύνης υπάρχει η ορθή γνώμη, η οποία όμως δεν μπορεί να δώσει λόγο για τις αιτίες (202a), και ότι προφανώς δεν έχει φτάσει ακόμη

στο σημείο να το αντιληφθεί. — Ερχόμαστε τώρα στο λόγο του Σωκράτη, στην αναδιήγηση του λόγου της Διοτίμας.

Στη συζήτηση με τον Αγάθωνα διαπιστώθηκαν τα ακόλουθα: (1) Ο *Έρως* είναι πάντοτε αγάπη για κάτι, δεν υπάρχει αγάπη απλώς και μόνο. (2) Ο *Έρως* είναι αγάπη και επιθυμία για κάτι που ο ίδιος δεν έχει, για κάτι που του λείπει. Συνεπώς, ο *Έρως* επιθυμεί κάτι που δεν έχει. (3) Ο *Έρως* επιθυμεί το αγαθό και το ωραίο (δύο ονόματα που συχνά χρησιμοποιούνται για το ίδιο πράγμα). Ο ίδιος ο *Έρως* δεν είναι ούτε αγαθός ούτε ωραίος. Από το σημείο αυτό ξεκινά ο λόγος της Διοτίμας: Ό,τι δεν είναι ούτε αγαθό ούτε ωραίο δεν είναι ταυτόσημο με το κακό και το άσχημο· υπάρχει εδώ ένα ενδιάμεσο, όπως και μεταξύ σοφίας και αφροσύνης βρίσκεται η ορθή γνώμη. Σ' αυτόν τον ενδιάμεσο χώρο πρέπει να τεθεί ο *Έρως*: Δεν κατέχει βέβαια κάτι, αλλά τείνει προς κάτι, προς το αγαθό και το ωραίο. Ως εραστής του ωραίου είναι και εραστής της σοφίας, την οποία κατέχει το ίδιο λίγο όπως το αγαθό και το ωραίο· η σοφία είναι κάτι αγαθό και ωραίο· ο *Έρως* είναι *φιλόσοφος* (ως ενδιάμεσος μεταξύ σοφού και αμαθούς)· δεν κατέχει, αλλά επιδιώκει. Δεν μετέχει στο αγαθό και στο ωραίο, αλλά τείνει προς αυτά. Και επομένως δεν είναι *εὐδαίμων*, αλλά επιδιώκει την *εὐδαιμονίαν*. Όποιος δεν μετέχει στο αγαθό, στο ωραίο και στην *εὐδαιμονίαν* δεν είναι θεός· γιατί όλοι οι θεοί είναι αγαθοί, ωραίοι και ευδαίμονες. Το αγαθό, το ωραίο και η *εὐδαιμονία* είναι κάτι υψηλότερο από τον *Έρωτα*. Ούτε όμως είναι ο *Έρως* θνητός, άνθρωπος, η αγάπη δεν είναι απλώς φθαρτή ούτε και είναι απλώς άφθαρτη. Ο *Έρως* είναι ένα ενδιάμεσο μεταξύ θεού και ανθρώπου, ένας, ας πούμε, που εκτελεί χρέη αγγελιαφόρου ανάμεσα στους θεούς και στους ανθρώπους, ένας μεσολαβητής μεταξύ θεών και ανθρώπων. (Οι θεοί δεν

επικοινωνούν απευθείας με τους ανθρώπους, αλλά χρησιμοποιούν μεσάζοντα όντα: Η υπερβατικότητα του θείου δεν παραβιάζεται από τους θεούς, και στους ανθρώπους κάθε πρόσβαση στο υπερβατικό είναι απαγορευμένη· αν λοιπόν υπάρχει κάποια επικοινωνία μεταξύ θεών και ανθρώπων, αυτή στηρίζεται σε μεσάζοντα όντα, που είναι κατώτερα από τους θεούς, αλλά ανώτερα από τους ανθρώπους. Αυτά τα μεσάζοντα όντα είναι οι δαίμονες —ιδέα που καλλιεργήθηκε κυρίως στον Ιουδαϊσμό και υιοθετήθηκε από τους Χριστιανούς στη διδασκαλία για τους αγγέλους.) Τέτοιου είδους μεσολαβητές μεταξύ θεών και ανθρώπων υπάρχουν πολλοί, ένας απ' αυτούς είναι ο *Έρως*.

Γονείς του είναι ο Πόρος (δρόμος, διέξοδος, απόκτηση, πλούτος), ο γιος της ευφυΐας (της Μήτιδος), και η Πενία (ένδεια, φτώχια), ένα πολύ αντιθετικό ζευγάρι. Ο *Έρως* κληρονόμησε τα γνωρίσματα των γονέων του: Κατά του πατέρα του το φυσικό, ο *Έρως* είναι ο πανούργος παγιδευτής όλων των αγαθών και των ωραίων, είναι γενναίος, ριψοκίνδυνος και ακαταπόνητος (203d), επινοεί διαρκώς κάποια τεχνάσματα, είναι γεμάτος από επιθυμία για γνώση, επιδιώκει πάντα τη σοφία (*φιλοσοφῶν*), είναι μέγας γόης, μάγος και σοφιστής· δεν είναι όμοιος ούτε με αθάνατο ούτε με θνητό, πότε είναι δυνατός σαν θεός, πότε είναι αδύναμος σαν πεθαμένος. Κατά της μητέρας του το φυσικό, είναι φτωχός, τραχύς και απεριποίητος, πάντοτε ενδεής. Γεννήθηκε όμως στα γενέθλια της ωραίας Αφροδίτης και γι' αυτό από τη φύση του στρέφεται προς το ωραίο, είναι συνοδός και υπηρέτης της Αφροδίτης (της θεάς της ομορφιάς).

Μετά από την περιγραφή της ουσίας και της καταγωγής του *Έρωτα* πρέπει τώρα να πραγματευθούμε τις επιδράσεις του *Έρωτα* στους ανθρώπους (204c): Ο *Έρως* από τη

φύση του στρέφεται προς το ωραίο. Αν θέλουμε να ρίξουμε φως στον τρόπο δράσης του *Έρωτα*, πρέπει να ξεκινήσουμε από το ερώτημα: Με ποιο τρόπο στρέφεται ο *Έρως* προς το ωραίο (204d); Όποιος αγαπά το ωραίο επιδιώκει να αποκτήσει το ωραίο. Αυτό όμως χρειάζεται να διευκρινισθεί ακριβέστερα: Τι θα κερδίσει εκείνος που θ' αποκτήσει το ωραίο; Το ερώτημα αυτό δεν μπορεί να έχει ως απάντηση ότι θα κερδίσει το ωραίο, αλλά το ερώτημα αφορά κάτι άλλο, όπως γίνεται φανερό μ' ένα πρόσθετο ερώτημα: Τι θα κερδίσει εκείνος που θ' αποκτήσει το αγαθό; Η απάντηση είναι: την *εὐδαιμονίαν*. Με την κατοχή του αγαθού οι άνθρωποι είναι ευδαίμονες. Το ότι στο πρόσθετο ερώτημα στη θέση του ωραίου ετέθη το αγαθό είναι κάτι περισσότερο από μία μόνο παραδειγματική διασαφήνιση. Το ωραίο είναι αγαθό και το αγαθό είναι ωραίο· η επιδίωξη ή η αγάπη του αγαθού είναι κοινή σ' όλους τους ανθρώπους· όλοι οι άνθρωποι θέλουν να έχουν διαρκώς στην κατοχή τους το αγαθό (και το ταυτόσημο με το αγαθό ωραίο)· αφού η κατοχή του αγαθού και του ωραίου κάνει τους ανθρώπους ευδαίμονες, όλοι οι άνθρωποι θέλουν —αυτό δείχνει το ότι επιδιώκουν το αγαθό και το ωραίο— να είναι ευδαίμονες.

Εδώ όμως πρέπει να αποκρουσθεί μια αντίρρηση. Με το συμπέρασμα που έχει βγει έως τώρα φαίνεται να βρίσκεται σε αντίθεση το γεγονός ότι μόνο για ορισμένους ανθρώπους λέμε ότι έχουν έρωτα, για άλλους πάλι όχι. Αυτό όμως είναι μόνο μια φαινομενική αντίρρηση. Υπάρχουν λέξεις που δεν δηλώνουν μόνο την έννοια είδους, αλλά ταυτόχρονα και την έννοια γένους. Έτσι με τη λέξη *ποιητὴς* δηλώνουμε κυρίως τον ποιητή (έννοια είδους)· εκτός απ' αυτό, *ποιητὴς* ονομάζεται κάθε καλλιτέχνης (έννοια γένους). *Ποιητὴς* επομένως είναι μια από τις λέξεις εκείνες που δη-

λώνουν έννοια είδους και γένους. Το ίδιο συμβαίνει με τη λέξη "*Ἔρως*": Τις περισσότερες φορές την χρησιμοποιούμε για να δηλώσουμε την κλίση των ανθρώπων μεταξύ τους, σημαίνει όμως και τον πόθο γενικά για το αγαθό και την *εὐδαιμονίαν*. Η γενική σημασία του *Ἔρωτα* είναι: κάθε πόθος του αγαθού και της *εὐδαιμονίας* (205d). Βεβαίως οι άνθρωποι έχουν διάφορες απόψεις για το αγαθό και επομένως το επιδιώκουν με διάφορους τρόπους, και διάφορες ονομασίες υπάρχουν γι' αυτό (απληστία για το χρήμα, πάθος για τον αθλητισμό και πολλά άλλα παρόμοια)· με τις λέξεις *ἔρως*, *ἐρᾶν* και *ἐραστὴς* δηλώνουμε κατά κανόνα κάτι ειδικό, πράγμα δεν αλλάζει τίποτε στο ότι "*Ἔρως*" γενικά είναι κάθε επιδίωξη του αγαθού και της *εὐδαιμονίας*. Ειπώθηκε μεν στο λόγο του Αριστοφάνη ότι εραστές είναι εκείνοι που αναζητούν το άλλο τους μισό. Αντικείμενο του *Ἔρωτα* όμως δεν είναι ούτε το μισό ούτε το όλον, εκτός κι αν το μισό ή το όλον είναι αγαθό. Οι άνθρωποι αγαπούν το αγαθό, και μάλιστα αγαπούν (επιδιώκουν) την κατοχή του αγαθού όχι μόνο για ορισμένο χρόνο, αλλά επιδιώκουν τη διαρκή κατοχή του αγαθού. Ο *Ἔρως* επιδιώκει επομένως την παντοτινή κατοχή του αγαθού (206a).

Πώς επιτυγχάνεται η παντοτινή κατοχή του αγαθού; Με το ερώτημα αυτό περνάμε στον τρόπο δράσης του *Ἔρωτα*. Πώς δρα ο *Ἔρως*, ώστε να επιτευχθεί η παντοτινή κατοχή του αγαθού; Αν ο *Ἔρως* στρέφεται προς την παντοτινή κατοχή του αγαθού, θα έχει τον πόθο της αθανασίας· γιατί πώς θα ήταν δυνατή η παντοτινή κατοχή του αγαθού χωρίς την αθανασία; Οι άνθρωποι είναι θνητοί. Πώς μπορεί να πραγματοποιηθεί ο πόθος της αθανασίας; Ο κάθε επιμέρους άνθρωπος δεν μπορεί να γίνει αθάνατος (όχι ως άνθρωπος, ως σύνθετος από σώμα και ψυχή). Αντίθετα όμως το είδος "άνθρωπος" μπορεί κάλλιστα να είναι αθά-

νατο, και αυτό που υποβοηθεί στην αθανασία του ανθρώπινου γένους είναι η γέννηση και η κυοφορία (206c). Η ανθρώπινη φύση από μια ορισμένη ηλικία κι έπειτα αισθάνεται την επιθυμία να γεννήσει (206c). Μέσα στο άσχημο όμως η ανθρώπινη φύση δεν μπορεί να γεννήσει, παρά μόνο μέσα στο ωραίο (206c). Το ωραίο είναι εκείνο που άρχει πάνω σ' όλο το γίγνεσθαι, σαν τη μοίρα (206d).

Για τον τρόπο δράσης του *Έρωτα* προκύπτουν με βάση τα παραπάνω τα ακόλουθα: Ο *Έρως* είναι στραμμένος προς το ωραίο και το αγαθό και ακριβέστερα προς τη γέννηση και τον τοκετό μέσα στο ωραίο (206e), κι αυτό συμβαίνει γιατί μέσω της γέννησης το είδος "άνθρωπος" γίνεται αθάνατο (όσο μπορεί να γίνει λόγος για κάτι τέτοιο σε θνητούς). Αυτό δεν ισχύει μόνο για τους ανθρώπους, αλλά για όλα τα έμβια όντα. Ο πόθος της αθανασίας είναι εκείνο που αποκαλύπτεται εδώ. Η σωματική γέννηση βέβαια είναι μόνο μια μορφή εκδήλωσης του πόθου της αθανασίας· στον άνθρωπο ο πόθος αυτός εκδηλώνεται και ως επιδίωξη δόξας και τιμής. Σε ό,τι όμως ειπώθηκε ώς τώρα αυτό που φανερώνεται δεν είναι παρά μια κατώτερη επιδίωξη της παντοτινής κατοχής του αγαθού, αν και είναι αληθές ότι ο *Έρως* είναι ο πόθος της γέννησης μέσα στο ωραίο. Εκείνοι που η ορμή τους να γεννήσουν κατευθύνεται προς το σωματικό στοιχείο στρέφονται προς τις γυναίκες, έχοντας την πεποίθηση ότι με την απόκτηση παιδιών εξασφαλίζουν αθανασία και *εὐδαιμονίαν* (208e).

Υπάρχουν και άνθρωποι για τους οποίους προέχει περισσότερο η *ψυχὴ* από το *σῶμα* και οι οποίοι θέλουν να κυοφορήσουν στην ψυχή πολύ περισσότερο παρά στο σώμα. Αυτό το είδος επιδίωξης κυοφορίας είναι μεγαλύτερης σημασίας από την επιδίωξη της σωματικής κυοφορίας· γιατί η ψυχή ως αρχή της ζωής είναι ανώτερης αξίας από το σώμα,

που παίρνει ζωή απ' αυτήν. Η ψυχή είναι σε υπέρτερο βαθμό ον απ' ό,τι το σώμα, που σ' εκείνην οφείλει το ότι ζει. Γι' αυτό ο *Έρως* ως αγάπη του ψυχικά ωραίου στρέφεται προς ένα ωραίο ανώτερου βαθμού. Τι εννοείται μ' αυτό; Εννοείται η γέννηση της γνώσης και κάθε άλλης μορφής *ἀρετῆς* (η ίδια η γνώση είναι *ἀρετή, φρόνησις*). Οι ποιητές και οι καλλιτέχνες είναι οι άνθρωποι που εννοούνται εδώ. Η ανώτερη και ωραιότερη μορφή γνώσης στρέφεται προς τη διαρρύθμιση των πόλεων και των σπιτικών (209a) και ονομάζεται σωφροσύνη και δικαιοσύνη. Όποιος επιθυμεί μια τέτοια γέννηση αναζητεί το ωραίο, για να γεννήσει μέσα σ' αυτό. Ένα ωραίο σώμα τού αρέσει βέβαια περισσότερο από ένα άσχημο· κι αν μέσα σ' ένα ωραίο σώμα ανακαλύψει μια ωραία *ψυχήν*, τότε ο συνδυασμός της σωματικής και της ψυχικής ομορφιάς τον χαροποιεί πολύ περισσότερο απ' ό,τι η ομορφιά του σώματος· μέσα σ' αυτή την ωραία *ψυχὴν* δοκιμάζει με *λόγους* (έμφρονες λόγους) ως *σπέρμα* να γεννήσει την *ἀρετήν*.

Ως το σημείο αυτό μπορεί να μυηθεί ο Σωκράτης στα μυστήρια του *Έρωτα* (209e κ.ε.)· το αν είναι ικανός για την ανώτατη μύηση παραμένει αμφίβολο (ανοιχτό παραμένει το αν ο διαλεκτικός θα κατανοήσει τα επόμενα, εν τούτοις θα λεχθούν). Όποιος ακολουθεί την ορθή οδό ώς την ανώτατη βαθμίδα του έρωτα θα επιλέξει την ακόλουθη πορεία: Στη νεότητά του θα αγαπήσει ένα ωραίο σώμα και σ' αυτό θα εγείρει το αίσθημα του ωραίου και έξοχου· έπειτα όμως θα αναγνωρίσει ότι μία και η αυτή είναι η ωραιότητα σε όλα τα σώματα. Τότε λοιπόν δεν θα αγαπά πλέον μόνο ένα ωραίο σώμα, αλλά όλα τα ωραία σώματα. Εκτός απ' αυτό, θα αναγνωρίσει στο ψυχικό κάλλος μεγαλύτερη αξία απ' ό,τι στο σωματικό κάλλος. Κι αν ένα μέτριο σωματικό κάλλος συνδυάζεται με ψυχικό κάλλος, θα του είναι

αρκετό για να γεννήσει πνευματικά έργα. Μετά θα ωθηθεί ν' αντικρίσει το ωραίο που υπάρχει στην ενεργό ζωή και στους θεσμούς, δηλαδή τον *νόμον*, και να αναγνωρίσει ότι όλους τους τέτοιους τρόπους εκδήλωσης του ωραίου τις συνέχει μεγάλη εσωτερική συγγένεια. Η γνώση που απέκτησε σ' αυτή τη βαθμίδα του έρωτα τον ωθεί να αποδίδει στο σωματικά ωραίο περιορισμένη μόνο αξία.

Μετά από την αναγνώριση του ωραίου στην ενεργό ζωή θα οδηγηθεί σε μια παραπέρα, ανώτερη βαθμίδα: στην αναγνώριση του κάλλους των επιστημών (η ενεργός ζωή πρέπει να καθοδηγείται από τη γνώση)· δεν πρέπει πια να μείνει προσκολλημένος σ' έναν συγκεκριμένο άνθρωπο· θα γεννήσει ωραίες σκέψεις και λόγους με την αγάπη προς την επιστήμη, έως ότου φθάσει τελικά σε μιαν ανώτατη επιστήμη, στην επιστήμη του ενός και μόνου ωραίου. Αυτό το ωραίο είναι αιώνιο, δεν υπόκειται σε γένεση και φθορά ούτε σε αύξηση και ελάττωση· δεν είναι από μια άποψη ωραίο κι από άλλη άσχημο· δεν είναι ωραίο και άσχημο σε ορισμένο χρόνο, σε ορισμένο χώρο, σε ορισμένη σχέση και για ορισμένους ανθρώπους· δεν είναι ένα αισθητό επιμέρους πράγμα ούτε έχει τη μορφή ενός λόγου, μιας σκέψης ή και μιας επιστήμης· δεν υπάρχει καθόλου σε κάτι άλλο, αλλά είναι μόνο του για τον εαυτό του πάντοτε ενιαίο στη μορφή (*μονοειδές*). Σ' αυτό μετέχουν με κάποιο τρόπο όλα τα άλλα που ονομάζουμε "ωραία". Ενώ αυτό που ονομάζουμε ωραίο υπόκειται σε γένεση και φθορά, εκείνο το καθαυτό ωραίο είναι αμετάβλητο, δεν υφίσταται αύξηση ούτε και ελάττωση, είναι απαλλαγμένο από κάθε αλλαγή και κάθε μεταβολή. Κάθε επιμέρους ωραίο (πρβ. 212a) είναι εικόνα (*εἴδωλον*) του καθαυτό ωραίου.

Όσον αφορά τον *Έρωτα*, το θέμα και αυτού του τελευταίου λόγου, αποδεικνύεται ότι είναι η επιδίωξη της γνώ-

σης του καθαυτό ωραίου. Το καθαυτό ωραίο είναι το ανώτατο ον, εκείνο διά του οποίου καθετί άλλο είναι ωραίο. *Έρως* είναι η ορμή για τη γνώση του ανώτατου όντος. Αφού το ωραίο ταυτίζεται με το αγαθό (204e), *Έρως* είναι ο πόθος της γνώσης του αγαθού.

Ο δρόμος του *Έρωτα* οδηγεί τον άνθρωπο από το επιμέρους σωματικά ωραίο στο να εννοήσει ότι ένα και το αυτό είναι το ωραίο σε καθετί σωματικό. Κι από εδώ ο δρόμος οδηγεί στο ψυχικά ωραίο, και σ' αυτό το στάδιο επαναλαμβάνεται η πορεία από το εκάστοτε επιμέρους ωραίο στο μοναδικό ωραίο· το ωραίο στις πολλές ωραίες ψυχικές εκδηλώσεις είναι ένα. Από το ωραίο που εκδηλώνεται στα *πράγματα* της ψυχής ο *Έρως* οδηγεί στο ωραίο των επιστημών, έως ότου τελικά φανεί το καθαυτό ωραίο ανυπόκριτα και ξεκάθαρα. Αυτό το ωραίο δεν είναι ένα σωματικά ή ψυχικά ωραίο· δεν είναι ωραίο όπως μια σωματική μορφή ούτε όπως μια παράσταση ή μια σκέψη· δεν είναι από μια άποψη ωραίο κι από άλλη άποψη όχι ωραίο, αλλά προσφέρει πάντοτε την ίδια ουσιώδη όψη του εαυτού του· δεν υπόκειται σε γένεση και φθορά ούτε σε αύξηση και ελάττωση. Καθετί ωραίο στις επιστήμες, στο πεδίο της πρακτικής ζωής, στις τέχνες και στην περιοχή του σωματικού είναι ωραίο μόνο γιατί μετέχει στο ίδιο το ωραίο. Η βαθμιαία πρόοδος στη γνώση του ωραίου είναι δυνατή βάσει της συνεχούς *μεθέξεως*, της μέθεξης στο ίδιο το ωραίο, η οποία βέβαια σε κάθε βαθμίδα είναι υποδεέστερη σε σύγκριση με την ανώτερη βαθμίδα. Το σωματικό μετέχει λιγότερο στο ωραίο απ' ό,τι το ψυχικό· πάνω απ' όλα βρίσκεται το καθαυτό ωραίο.

Η γνώση του καθαυτό ωραίου γεννά τη πραγματική *ἀρετήν*, όχι αυτό που θεωρούν οι άνθρωποι *ἀρετήν*, και επιφέρει έτσι την κατοχή, την παντοτινή κατοχή του αγαθού

και του ωραίου. — Το υπόλοιπο μέρος του *Συμποσίου*, η αλλαγή του σκηνικού με την είσοδο του γερά μεθυσμένου Αλκιβιάδη, που εκφωνεί έναν εγκωμιαστικό λόγο για τον Σωκράτη, είναι άνευ ενδιαφέροντος για το θέμα μας.

Στο *Συμπόσιον* συναντάμε τη πλατωνική θεωρία των ιδεών όπως εφαρμόζεται πάνω σε μια μόνο ιδέα, στην ιδέα του ωραίου. Το ωραίο είναι σύμφωνα με το *Συμπόσιον* η μη αισθητή, η ενιαία στη μορφή (= απόλυτα απλή), μη υποκείμενη σε γένεση και φθορά αμετάβλητη ουσία, διά της οποίας καθετί που ονομάζεται "ωραίο" είναι αυτό που είναι, δηλαδή ωραίο. Αυτό το ωραίο είναι η αιτία ύπαρξης και γνώσης όλων των πολλών "ωραίων". Αυτό το *καλόν* θα πρέπει να ταυτίζεται με την *ἰδέαν τοῦ ἀγαθοῦ* στην *Πολιτεία*, αν και στο *Συμπόσιον* δεν λέγονται για το *καλόν* αυτά που λέγονται στην *Πολιτεία* για το *ἀγαθόν*, ότι είναι δηλαδή η αιτία ύπαρξης και γνώσης των άλλων ιδεών. Κάτι τέτοιο λείπει από το *Συμπόσιον*. Εκτός αυτού, στο *Συμπόσιον* η διαλεκτική εφαρμόζεται μεν κατά ένα μέρος, ο δρόμος όμως προς το ίδιο το *καλόν* αναπτύσσεται στο λόγο μιας ιέρειας. Στην *Πολιτεία* η διαλεκτική βρίσκεται πολύ περισσότερο στο επίκεντρο του ενδιαφέροντος. Η θεωρία των ιδεών παρουσιάζεται εκεί σε τρεις αλληγορίες, και μάλιστα από τον ίδιο τον Σωκράτη. Συγκρίνοντας εν συντομία το *Συμπόσιον* με τον *Φαίδωνα* παρατηρούμε ότι στο *Συμπόσιον* δεν γίνεται λόγος για την *ἀνάμνησιν* ούτε για το ότι η φιλοσοφία είναι επιδίωξη του θανάτου (ο φιλόσοφος πρέπει, όσο είναι δυνατόν, να απαλλαγεί από καθετί σωματικό, να καταπνίξει τα πάθη). Αλλά και κατά το *Συμπόσιον* η γνώση του καθαυτό ωραίου έχει ως επακόλουθο την υποτίμηση του σωματικά ωραίου.

4. Η αθανασία της ψυχής

4.1 Τα τέσσερα επιχειρήματα στον *Φαίδωνα*

Τι είναι ο άνθρωπος δεν μας αποκαλύπτεται με τη διερεύνηση αποκλειστικά της σωματικότητάς του από βιολογική σκοπιά —τότε θα φτάναμε μόνο και μόνο στο συμπέρασμα ότι ο άνθρωπος δεν είναι καν ένα έξοχο είδος του γένους "ον με αισθήσεις"· τα περισσότερα ζώα έχουν καλύτερο φυσικό προικισμό απ' ό,τι ο άνθρωπος, έχουν επιδεξιότητες που ο άνθρωπος πρέπει να αποκτήσει με μεγάλο κόπο και που πολλές φορές δεν μπορεί να αποκτήσει. Το ερώτημα τι είναι ο άνθρωπος μπορούμε να το απαντήσουμε μόνο με το να προσπαθήσουμε, με εφόδιο τη σκέψη, να εισδύσουμε στην ψυχή ως αρχή της ζωής. Μόνο η ψυχή, κρυμμένη από την εμπειρία, επιτρέπει στον άνθρωπο να εξυψώνεται πάνω από το άμεσα παροντικό και να αποκτά γνώση της αλήθειας και του ψεύδους, αυτή μόνη τον κάνει άνθρωπο. Ήδη στα πρώιμα έργα του Πλάτωνα το ερώτημα για τη φύση της ψυχής ισχύει ως ένα από τα πιο σημαντικά φιλοσοφικά ερωτήματα, όμως μόνο σε συνάρτηση με τη θεωρία των ιδεών το πρόβλημα αυτό γίνεται ξεχωριστό θέμα. Οι ιδέες μπορούν να κατακτώνται γνωστικά μόνο μέσω κάποιου που

είναι όμοιο και συγγενές προς αυτές. Αυτό σημαίνει ότι η ψυχή πρέπει να είναι αιώνια και αυθύπαρκτη όπως οι ιδέες, όχι ότι η ίδια είναι ιδέα. Στην απόδειξη αυτής της κατάστασης είναι αφιερωμένα εκτενή τμήματα του *Φαίδωνα*, καθώς και τμήματα της *Πολιτείας* και του *Φαίδρου*.

Ο *Φαίδων* περιέχει τέσσερα επιχειρήματα για την αθανασία της ψυχής· τα δύο πρώτα είναι στενά συνδεδεμένα μεταξύ τους, ώστε μπορούν να θεωρηθούν ως μια απόδειξη σε δυο βήματα.

4.1.1 Η γένεση όλων των πραγμάτων από το αντίθετό τους (*Φαίδων* 69e-72e)

Ο Πλάτων ξεκινά από μια παρατήρηση που είχε γίνει πολύ πριν απ' αυτόν, ότι δηλαδή όλα τα πράγματα, απ' όσο μπορούμε να παρατηρήσουμε, γεννιούνται από το αντίθετό τους. Ο Ηράκλειτος λέει στο απ. 88: "Το ίδιο είναι το ζωντανό και το πεθαμένο, το άγρυπνο και το κοιμισμένο, το νέο και το γερασμένο. Γιατί αυτά, όταν μεταβάλλονται, γίνονται εκείνα, και εκείνα πάλι, όταν μεταβάλλονται, γίνονται αυτά." Μ' αυτό εννοείται ότι όλο το γίγνεσθαι είναι κίνηση μεταξύ αντιθέτων. Ο σπόρος, π.χ., πέφτει στη γη και πεθαίνει ως σπόρος. Από το νεκρό όμως σπόρο γίνεται ένα φυτό. Το φυτό παράγει σπόρους, το ίδιο πεθαίνει· από το σπόρο γεννιέται πάλι ένα φυτό κ.ο.κ. Αυτή την ιδέα της ανακύκλησης στη φύση ο Πλάτων την μεταφέρει σε καθετί στο οποίο υπάρχει ένα αντίθετο. Το δίκαιο είναι αντίθετο στο άδικο, το ωραίο στο άσχημο, το μεγάλο στο μικρό, η εγρήγορση στον ύπνο. Όταν κάποιος γίνεται μεγάλος, δεν ήταν πρωτύτερα μεγάλος· γιατί αλλιώς δεν θα μπορούσε βέβαια να γίνει μεγάλος. Όποιος γίνεται δίκαιος

δεν ήταν πρωτύτερα δίκαιος· όποιος ξυπνά δεν ήταν πρωτύτερα ξύπνιος. Επομένως, όλα γεννιούνται από το αντίθετό τους, ο δίκαιος άνθρωπος από τον άδικο άνθρωπο, ο άδικος από τον δίκαιο, ο ξύπνιος από τον κοιμισμένο, ο κοιμισμένος από τον ξύπνιο κ.λπ. Μεταξύ των αντιθέτων πρέπει να τεθούν αναπόφευκτα δύο είδη γένεσης: Μεταξύ ύπνου και εγρήγορσης υπάρχει το ξύπνημα, μεταξύ εγρήγορσης και ύπνου το αποκοίμισμα. Παρόμοια ισχύουν σε κάθε γίγνεσθαι αντιθέτων. Το ίδιο αντίθετα όπως τα ζεύγη αντιθέτων που αναφέρθηκαν, προπάντων όπως η εγρήγορση και ο ύπνος, είναι η ζωή και ο θάνατος. Αν αυτό αληθεύει, τότε πρέπει το να είναι κανείς ζωντανός να προκύπτει από το να είναι κανείς νεκρός και το να είναι κανείς νεκρός από το να είναι κανείς ζωντανός. Το τελευταίο είναι προφανές: Το να είναι κανείς νεκρός προκύπτει από το να είναι κανείς ζωντανός. Το γίγνεσθαι που υπάρχει ενδιάμεσα το γνωρίζουμε επίσης· το ονομάζουμε "το να πεθαίνει κανείς". Και από πού προκύπτει το να είναι κανείς ζωντανός; Από το αντίθετό του, δηλαδή από το να είναι κανείς νεκρός. Η γένεση ή το γίγνεσθαι που τίθεται ενδιάμεσα είναι ο ερχομός στη ζωή.

Τι συνάγεται από όλα αυτά για την ψυχή; Τίποτα, αν δεχθούμε ότι τα ίδια τα αντίθετα προκύπτουν το ένα από το άλλο. Το ότι η ζωή γεννιέται από το θάνατο, δηλαδή από τη μη ζωή, και ο θάνατος από τη ζωή δεν είναι κάτι το συγκλονιστικό. Ο Πλάτων όμως θέλει να αποδείξει κάτι άλλο. Κάθε μεταβολή στο αντίθετο γίνεται πάνω σ' ένα υποκείμενο: Δεν γεννιέται το δίκαιο, καθεαυτό νοούμενο, από το άδικο και αντίστροφα, αλλά είναι ο άνθρωπος που από άδικος γίνεται δίκαιος και αντίστροφα· δεν γεννιέται η εγρήγορση από τον ύπνο, αλλά ο άνθρωπος είναι το *υποκείμενον*, στο οποίο γίνεται η αλλαγή από τον ύπνο

στην εγρήγορση· πρβ. *Φαίδ.* 103a-b: Από το αντίθετο *πρᾶγμα* γίνεται το αντίθετο πράγμα· τα ίδια τα αντίθετα όμως δεν μεταβάλλονται στα αντίθετά τους. Όταν εμφανίζεται στο υποκείμενο η μία από τις αντίθετες καταστάσεις, τότε εξαφανίζεται η άλλη. Πώς έχουν λοιπόν τα πράγματα σχετικά με το να είναι κανείς ζωντανός και το να είναι κανείς νεκρός; Το να είναι κανείς ζωντανός και το να είναι κανείς νεκρός είναι καταστάσεις που όπως ακριβώς η εγρήγορση και ο ύπνος προϋποθέτουν ένα υποκείμενο· δεν αποτελούν κάτι αυθύπαρκτο αλλά κάτι που συμβαίνει σ' ένα υπόστρωμα. Ποιο είναι το υπόστρωμα, το υποκείμενο, γι' αυτές τις καταστάσεις; Δεν μπορεί να είναι το ανθρώπινο σώμα, γιατί αυτό αποσυντίθεται μετά το θάνατο. Άρα η *ψυχὴ* πρέπει να είναι το υποκείμενο στο οποίο γίνεται η αλλαγή ζωής και θανάτου. Αυτό σημαίνει ότι, όπως η εγρήγορση και ο ύπνος είναι εναλλασσόμενες καταστάσεις του ανθρώπου, έτσι η ζωή και ο θάνατος είναι εναλλασσόμενες καταστάσεις της ψυχής. Ο άνθρωπος επιζεί της εναλλαγής εγρήγορσης και ύπνου· το ίδιο επιζεί και η ψυχή της εναλλαγής ζωής και θανάτου. Ζωή λοιπόν δεν είναι τίποτε άλλο παρά η ένωση της ψυχής με το σώμα, θάνατος είναι ο χωρισμός της ψυχής από το σώμα, όπου όμως η ψυχή η ίδια δεν πεθαίνει αλλά υφίσταται μόνη καθεαυτήν. Όπως ο κοιμισμένος ξυπνάει, έτσι και η ψυχή που έχει χωριστεί από το σώμα εισέρχεται ξανά σ' ένα σώμα· μετά από ορισμένο διάστημα εγκαταλείπει το σώμα αυτό, υφίσταται για λίγο καιρό καθεαυτήν, χωρισμένη από το σώμα, εισέρχεται πάλι σ' ένα σώμα κ.ο.κ. Αν δεν συνέβαινε κάτι τέτοιο, αν οι ψυχές που χωρίζονταν από το σώμα δεν περνούσαν ξανά σε άλλα σώματα, στο τέλος θα εξαφανιζόταν κάθε ζωή από τον κόσμο της εμπειρίας μας. Η διαρκής όμως αναγέννηση στη φύση αποδεικνύει το αντίθετο, ότι δηλαδή δεν μπορεί

να γίνει λόγος για βαθμιαία εξαφάνιση των ζώντων όντων, που θα οδηγούσε τελικά στο θάνατο των πάντων.

Υπάρχει επομένως ένας κύκλος ζωής και θανάτου· εκείνο που επιζεί αυτού του κύκλου, όπως το ανθρώπινο σώμα επιζεί του κύκλου της εγρήγορσης και του ύπνου, είναι η ψυχή. Αν όμως οι ψυχές δεν πεθαίνουν αλλά συνεχίζουν να υπάρχουν κατά το χωρισμό τους από το σώμα και κατόπιν, τότε ο αριθμός των ψυχών δεν είναι δυνατόν να ελαττωθεί αλλά ούτε και να αυξηθεί, γιατί δεν προστίθενται νέες ψυχές στις ήδη υπάρχουσες (*Πολ.* 611a).

Στην ιδέα αυτή ασκείται μερικές φορές κριτική με το επιχείρημα της αύξησης του πληθυσμού και θεωρείται ότι αυτό αναιρεί το επιχείρημα του Πλάτωνα. Ο Πλάτων όμως ήταν έξυπνος όσο και οι επικριτές του, πολύ πιο πριν απ' αυτούς. Οι ψυχές δεν χρειάζεται να εισέλθουν σε ανθρώπινα σώματα (ένας ηλίθιος κατά τη μετεμψύχωση θα γίνει σίγουρα γάιδαρος), αλλά μπορούν να συνδεθούν και με οργανισμούς ζώων· σ' ένα έντομο μπορεί να υπάρχει η ψυχή κάποιου που σε μια προηγούμενη ζωή ήταν άνθρωπος, και αντίστροφα. Έτσι έχει λυθεί το πρόβλημα. Ο Πλάτων διδάσκει συνεπώς τη μετεμψύχωση και δεν τη δίδαξε πρώτος αυτός. Ο Ξενοφάνης (περ. 570-475 π.Χ.), απ. 7, μαρτυρεί ότι ο Πυθαγόρας δίδαξε τη μετεμψύχωση· το ίδιο μαρτυρεί και ο Εμπεδοκλής (από τον Ακράγαντα, περ. 495-435 π.Χ.), απ. 129, που και ο ίδιος πίστευε (απ. 115-117) ότι η ίδια ψυχή μπορεί να εισέλθει σε φυτά, ζώα και ανθρώπους. Ο Ηρόδοτος (2, 123) αναφέρει ότι οι Αιγύπτιοι ήταν οι πρώτοι που δέχτηκαν τη μετεμψύχωση. Για τη μετεμψύχωση μιλάει και ο ποιητής Πίνδαρος (σύγχρονος του Παρμενίδη), *Ὀλυμπιόνικοι* 2, 62 κ.ε. Ο Σιμπλίκιος, *Εἰς φυσ.* 39, 17 κ.ε., μαρτυρεί τη θεωρία αυτή για τον Παρμενίδη· η θεωρία αυτή συμβιβάζεται με όσα

άλλα γνωρίζουμε για τον Παρμενίδη. Ο ίδιος ο Πλάτων λέει στον *Μέν.* 81b κ.ε. τα εξής: "Ο Πίνδαρος και άλλοι πολλοί ποιητές [...] λένε ότι η ψυχή του ανθρώπου είναι αθάνατη και άλλοτε φθάνει στο τέλος, που ονομάζουν θάνατο, άλλοτε όμως ξαναγεννιέται, αλλά ποτέ δεν καταστρέφεται." Ως τεκμήριο τούτου παρατίθεται ένα χωρίο από τον Πίνδαρο (απ. 127).

4.1.2 Η θεωρία της ανάμνησης (*Μένων* 80d-86c, *Φαίδων* 72e-77b)

Αν η ψυχή ενσαρκώνεται αλλεπάλληλα σε πλήθος σωμάτων και στο διάστημα μεταξύ κάθε ενσάρκωσης περιπλανιέται, χωρισμένη από το σώμα, σ' έναν άλλο κόσμο ή και σε τούτο τον κόσμο, τότε "δεν υπάρχει τίποτε που να μην το έχει μάθει" (*Μέν.* 81c). Γι' αυτό είναι δυνατόν να μπορεί η ψυχή να θυμηθεί ό,τι είδε κατά την περιπλάνησή της. Όλοι μας ξέρουμε τη διαδικασία της ανάμνησης: Έχουμε μάθει πρωτύτερα κάτι, αλλά το έχουμε ξεχάσει· ξαφνικά μας έρχεται πάλι στο νου. Το να θυμηθούμε ξανά κάτι μπορεί να έχει διάφορες αιτίες: Αντιλαμβανόμαστε κάτι που είχε σχέση με αυτό που κάποτε είχαμε παρατηρήσει αλλά είχαμε λησμονήσει. Μπορούμε, όταν δούμε ένα συγκεκριμένο βιβλίο, να θυμηθούμε έναν άνθρωπο στον οποίο ανήκε το βιβλίο· ή διαβάζουμε μια ιστορία και θυμόμαστε ότι οι ίδιοι έχουμε ζήσει το περιστατικό που περιγράφεται· ή και αλλιώς: Βλέπουμε μια εικόνα και θυμόμαστε το πρόσωπο που απεικονίζεται. Με τα λόγια του Πλάτωνα: Η ανάμνηση μπορεί να έχει αφετηρία όμοια και ανόμοια πράγματα (*Φαίδ.* 74a). Με την ανάμνηση ο Πλάτων εξηγεί κάθε μάθηση και κάθε γνώση.

Η μάθηση και η γνώση με την κυριολεκτική τους έννοια δεν έχουν καμιά σχέση με εμπειρικά γεγονότα· η γνώση στρέφεται προς το αμετάβλητο ον. Ο Πλάτων επιχειρεί με τη θεωρία της ανάμνησης να δώσει λύση στο μέχρι σήμερα αναπάντητο ζήτημα πώς φθάνει ο άνθρωπος στη γνώση ενός πράγματος, το οποίο δεν καθίσταται αντικείμενο της εμπειρίας. Από πού γνωρίζουμε τι είναι το καλό, το δίκαιο; Από πού γνωρίζουμε τα μαθηματικά αντικείμενα; Στη θεωρία της ανάμνησης δεν θα τεθεί το ερώτημα πώς, λ.χ., γνωρίζουμε ότι μια συγκεκριμένη πόλη έχει ένα συγκεκριμένο αριθμό κατοίκων. Με την ανάμνηση δεν θα εξηγηθεί η "γνώση" εμπειρικών καταστάσεων αλλά η γνώση του μη εμπειρικού.

Μια πρώτη απάντηση δίνεται στον *Μένωνα*. Τίθεται το ερώτημα περί *ἀρετῆς*. Μετά από μερικές αποτυχημένες προσπάθειες ορισμού της, ο συνομιλητής του Σωκράτη φθάνει σε αμηχανία και είναι της γνώμης πως ό,τι είναι άγνωστο δεν μπορεί καθόλου να διερευνηθεί· δεν μπορούμε να διερευνήσουμε ούτε αυτό που γνωρίζουμε ούτε αυτό που δεν γνωρίζουμε. Γιατί ό,τι γνωρίζουμε δεν χρειάζεται πια να διερευνηθεί και ό,τι δεν γνωρίζουμε δεν μπορούμε να το διερευνήσουμε, αφού δεν γνωρίζουμε τι πρέπει να διερευνήσουμε. Απεναντίας ο Σωκράτης θέλει προφανώς να αποδείξει ότι το άγνωστο μπορεί κάλλιστα να διερευνηθεί. Κι αυτό το δείχνει θέτοντας στο νεαρό δούλο του Μένωνα το πρόβλημα να κατασκευάσει ένα τετράγωνο με διπλάσια επιφάνεια από ένα δεδομένο τετράγωνο. Ο δούλος νομίζει στην αρχή ότι ξέρει πώς μπορεί να λυθεί το πρόβλημα, μετά από λίγο όμως φθάνει στη διαπίστωση ότι δεν ξέρει, αλλά νομίζει ότι ξέρει. Μετά οδηγείται στη σωστή λύση. Ποιο είναι το όφελος απ' αυτό για την ανάμνηση; (1) Ο νεαρός δούλος δεν διδάχθηκε ποτέ μαθηματικά, δεν μπορεί

επομένως να έφθασε στη λύση χάρη στις σχολικές του γνώσεις. (2) Νομίζει στην αρχή ότι ξέρει, μετά όμως αντιλαμβάνεται την άγνοιά του. Εδώ τίθεται σε ενέργεια η ανάμνηση: Ο δούλος, καθοδηγημένος από τις ερωτήσεις του Σωκράτη, βρίσκει τελικά το σωστό. (3) Σε κάποια χρονική στιγμή απόκτησε μια γνώση — στην περίπτωση αυτή τη γνώση των μαθηματικών αντικειμένων — που τη λησμόνησε και που με τις ερωτήσεις αφυπνίσθηκε πάλι μέσα του. Επειδή δεν ήταν δυνατόν να έχει αποκτήσει τη γνώση αυτή από τα παιδικά του χρόνια, ως μόνη δυνατότητα απομένει να την απόκτησε σε κάποιο άλλο χρόνο, δηλαδή πριν από την τωρινή του ζωή. Η θεωρία της ανάμνησης μπορεί επομένως να είναι επιχείρημα για την προϋπαρξη της ψυχής: Επειδή η ψυχή προϋπάρχει, κατέχει πάντοτε γνώσεις· κατά την είσοδό της στο σώμα λησμόνησε τα πάντα· μέσω ερωτήσεων ή διά του συνειρμού η γνώση ενεργοποιείται ξανά.

"Γνώση" μπορεί μεν να σημαίνει μια επιμέρους βέβαιη γνώση. Τον Πλάτωνα όμως δεν τον ενδιαφέρουν οι διάφορες βέβαιες γνώσεις που ενδεχομένως δεν βρίσκονται σε καμία συνάρτηση μεταξύ τους. *Ἐπιστήμη, φρόνησις* ή *νόησις* σημαίνουν ένα σύνολο γνώσεων που βρίσκονται σε αιτιολογική συνάρτηση μεταξύ τους. Επειδή στην *ἐπιστήμην* συλλαμβάνουμε το ον όπως αποκαλύπτεται στη σκέψη μας, μπορούμε να επιχειρηματολογήσουμε παραπέρα ως εξής: Αν η *ἐπιστήμη* είναι ένα σύνολο γνώσεων που βρίσκονται σε συνάρτηση μεταξύ τους, τότε και τα αντικείμενα της *ἐπιστήμης* βρίσκονται σε μια τέτοια συνάρτηση μεταξύ τους. Αν υπάρχει μια τέτοια συνάρτηση μέσα σε ό,τι συγκροτεί την *φύσιν* (*Μέν.* 81c-d), τότε δεν χρειάζεται παρά να ξαναθυμηθεί κανείς ένα μόνο για να μπορέσει να βρει όλα τ' άλλα (*Μέν.* 81c-d). Αυτό σημαίνει το εξής: Φθάνουμε στη γνώση με το να ξαναθυμηθούμε κάποια από τις γνώ-

σεις που φέρει εντός της ασυνείδητα η ψυχή. Μετά όμως όλες τις άλλες γνώσεις δεν τις βρίσκουμε με την ανάμνηση, αλλά με την ερευνητική αναζήτηση.

Τώρα μπορούμε να συνοψίσουμε όσα μάθαμε στον *Μένωνα* για την *ἀνάμνησιν*: Με την ανάμνηση δεν δίνεται εξήγηση για το πώς αποκτούμε γνώση των εμπειρικών καταστάσεων. Και τούτο γιατί, πρώτον, μπορούμε να αποδείξουμε ότι τις εμπειρικές καταστάσεις τις προσλαμβάνουμε διά της αντίληψης και, δεύτερον, γιατί δεν υπάρχει γνώση για την περιοχή του εμπειρικού (αλληγορία της γραμμής!) αλλά μόνο γνώμη. Η ανάμνηση κάνει μάλλον κατανοητό το πώς φθάνουμε στην *ἐπιστήμην*, δηλαδή πώς αποκτούμε γνώση για κάτι που δεν μπορεί να αποτελέσει αντικείμενο της αισθητηριακής αντίληψης. Όλοι βεβαίως νομίζουμε στην αρχή ότι ξέρουμε κάτι. Κατά τη συζήτηση όμως ή και όταν οι ίδιοι θέτουμε ακριβείς ερωτοαποκρίσεις στον εαυτό μας, σε λίγο καταλαβαίνουμε ότι δεν ξέρουμε τίποτα. Η κατανόηση της ίδιας μας της άγνοιας είναι η ουσιαστική προϋπόθεση για να μπορέσουμε να ξαναθυμηθούμε. Μόνο όποιος κατανοήσει την άγνοιά του είναι έτοιμος να μάθει. Η αρχαία ελληνική λέξη για το "μαθαίνω" είναι το ρήμα *μανθάνειν*. Η λέξη αυτή μπορεί φυσικά να χρησιμοποιηθεί και για να δηλώσει τη γνώση εμπειρικά επαληθεύσιμων γεγονότων. Στην πλατωνική θεωρία της *ἀναμνήσεως* όμως *μανθάνειν* σημαίνει: φθάνω στη γνώση, αίρομαι πάνω από τα αντικείμενα της αντίληψης και προχωρώ προς το αμετάβλητο ον. Μια τέτοια ώθηση, το να ξαναθυμάται κανείς κάτι, μπορεί να εκκινεί από το ανόμοιο, το όμοιο ή και από τη φιλοσοφική συζήτηση. Η σκέψη συνειδητοποιεί αίφνης μια κατάσταση η οποία δεν μπορεί να επαληθευτεί με ακρίβεια στην εμπειρία, είναι όμως άκρως προφανής. Αυτή η μία προφανής κατάσταση παραπέμπει αμέσως σε κάτι άλ-

λο, με το οποίο εκείνη βρίσκεται σε αναγκαία συνάρτηση. Έτσι, από εδώ και πέρα αποκαλύπτεται το όλο πεδίο της γνώσης. Σ' αυτό ακριβώς θέλει να επιστήσει την προσοχή μας ο Πλάτων: Όποιος έχει προχωρήσει σ' ένα αντικείμενο της γνώσης και ερευνά παραπέρα φθάνει από το ένα αυτό αντικείμενο σ' ολόκληρο το σύστημα που συσχετίζεται μ' αυτό.

Στον *Μένωνα* βέβαια η θεωρία των ιδεών δεν έχει διαμορφωθεί ακόμη. Διακρίνουμε όμως καθαρά από πού προέρχεται, δηλαδή από την αναζήτηση του αμετάβλητου όντος, που μόνο αυτό μπορεί να είναι το αντικείμενο της *ἐπιστήμης*. Στον *Φαίδωνα* από τη θεωρία της *ἀναμνήσεως* σχηματίζεται μια μερική απόδειξη της αθανασίας της ψυχής.

Στον *Φαίδωνα* γίνεται εισαγωγικά μια σύντομη αναφορά στον *Μένωνα*: Στα μαθηματικά φαίνεται ξεκάθαρα ότι μάθηση ίσον ανάμνηση· γιατί στα μαθηματικά χρησιμοποιεί κανείς σχήματα, με τα οποία θέλει να κάνει προσιτή στη σκέψη τη μη εμπειρική κατάσταση. Ενώ όμως στον *Μένωνα* ο Σωκράτης ξεκινά από μυθικές παραστάσεις και προλογίζει τη θεωρία της ανάμνησης με ένα χωρίο από τον Πίνδαρο, στον *Φαίδωνα* ακολουθείται αυστηρά επιστημονική πορεία. Η ανάμνηση βασίζεται στο συνειρμό. Οι νόμοι του συνειρμού είναι (1) ο νόμος της ομοιότητας, (2) ο νόμος της αντίθεσης και (3) ο νόμος της γειτνίασης σε χώρο και χρόνο, δηλαδή ο νόμος της συνάφειας. Ιδού σχετικά παραδείγματα για κάθε περίπτωση: Βλέπουμε ένα όργανο και θυμόμαστε εκείνον στον οποίο ανήκει το όργανο. Η εικόνα ενός ανθρώπου μπορεί να ξυπνήσει μέσα μου την ανάμνηση ενός εντελώς διαφορετικού πράγματος, π.χ., την ανάμνηση ενός γαϊδάρου. Η θέα μιας φωτογραφίας, π.χ., μου θυμίζει εκείνον που εικονίζεται στη φωτογραφία.

Για την *ἀνάμνησιν* που οδηγεί στη γνώση των ουσιών σημαντικός είναι ο συνειρμικός νόμος της ομοιότητας. Όταν ξαναθυμάται κανείς βάσει της ομοιότητας, σκέφτεται τι συμβαίνει όσον αφορά την ομοιότητα, αν το ένα υστερεί ή όχι έναντι του άλλου, δηλαδή αν η εικόνα είναι περισσότερο ή λιγότερο όμοια με αυτό που απεικονίζει. Εδώ θα πρέπει να θυμόμαστε ότι η *ἀνάμνησις* πρέπει να οδηγεί σε γνώση, δηλαδή στη γνώση των αμετάβλητων ουσιών. Λέμε, λ.χ., ότι δύο αντικείμενα είναι ίσα μεταξύ τους, ότι δύο πέτρες λ.χ. είναι ίσες μεταξύ τους, ότι δύο πράγματα είναι εξίσου ωραία ή και εξίσου αγαθά. Αλλά τέτοιου είδους αποφάνσεις είναι σχετικές. Αν κοιτάξουμε λεπτομερέστερα, ανακαλύπτουμε διαφορές· και όσον αφορά κατηγορήματα όπως "ωραίος" και "αγαθός", γνωρίζουμε ότι ειδικά σ' αυτή την περίπτωση οι κρίσεις για την ισότητα (εξίσου ωραίος, εξίσου αγαθός) διαφέρουν πολύ. Δύο αντικείμενα μπορούν στον ένα να φαίνονται εξίσου ωραία, στον άλλο όχι εξίσου ωραία. Μια τέτοια διαφορά στην εκτίμηση δείχνει ότι τα υποτιθέμενα ως ίσα πράγματα επιτρέπουν στην ισότητά τους ένα "περισσότερο" ή "λιγότερο", αλλά ποτέ δεν είναι τελείως ίσα. Τα πράγματα του εμπειρικού μας κόσμου είναι πάντοτε μόνο κατά προσέγγιση ίσα.

Πώς μπορούμε όμως να μιλάμε γενικά για περισσότερο ή λιγότερο αγαθό, περισσότερο ή λιγότερο ωραίο, περισσότερο ή λιγότερο μεγάλο, αν εδώ πρόκειται πάντοτε μόνο για προσεγγίσεις; Όταν λέμε ότι μερικά πράγματα είναι στη μεταξύ τους σχέση κατά προσέγγιση ίσα, χρησιμοποιούμε ως μέτρο την απόλυτη ισότητα· και με βάση αυτό το μέτρο εκφέρουμε κρίσεις για τη σχετική ισότητα των πραγμάτων που συγκρίνουμε, και το ίδιο κάνουμε με όλα όσα συσχετίζουμε μεταξύ τους, με το αγαθό, το ωραίο κ.λπ. Τα πράγματα του εμπειρικού μας κόσμου είναι περισσότε-

ρο ή λιγότερο αγαθά και περισσότερο ή λιγότερο ωραία. Όπου όμως υπάρχει ένα "περισσότερο" ή "λιγότερο", εκεί πρέπει να υπάρχει και ένα "απόλυτο", στο παράδειγμά μας η απόλυτη ισότητα. Αυτό το απόλυτο —αν μείνουμε στο παράδειγμά μας: το καθαυτό ίσο, το καθαυτό αγαθό και το καθαυτό ωραίο— δεν μπορεί, ως απόλυτο, να επιδέχεται κανένα "περισσότερο" ή "λιγότερο". Το καθαυτό ίσο δεν είναι σε σχέση με κάτι άλλο περισσότερο ή λιγότερο ίσο, αλλά είναι πάντοτε αυτό που είναι: το απόλυτα ίσο. Το ίδιο ισχύει και για όλα, για το αγαθό, για το ωραίο και για όλα τα *εἴδη*. Γνώση του απόλυτα ίσου, αγαθού και ωραίου δεν μπορούμε όμως να έχουμε από τα πράγματα που χαρακτηρίζουμε ως περισσότερο ή λιγότερο ίσα, αγαθά και ωραία· γιατί στα πράγματα αυτά υπερισχύει η διαφορά. Ό,τι αναγνωρίζουμε με την αισθητηριακή εμπειρία ως ίσο τείνει μεν προς το ίσο καθαυτό, αλλά ποτέ δεν το φθάνει. Συνεπώς, τη γνώση του απόλυτου, που δεν επιδέχεται κανένα "περισσότερο" ή "λιγότερο", πρέπει από κάπου αλλού να την έχουμε. Δεν μπορούμε να την έχουμε αποκτήσει από την εμπειρία, την αισθητηριακή εμπειρία. Επειδή όμως όσο ζούμε, δηλαδή με την πλατωνική ορολογία: όσο η ψυχή είναι στο σώμα, είμαστε δέσμιοι της αισθητηριακής εμπειρίας, πρέπει να έχουμε αποκτήσει τη γνώση του αμετάβλητου όντος, του καθεαυτό ίσου, αγαθού και ωραίου και όλων των *εἰδῶν* σε κάποια χρονική στιγμή που η σκέψη μας δεν είχε συσκοτιστεί από την εμπειρία, αλλά μπορούσε να δει τις ίδιες τις ουσίες. Τούτο όμως μπορεί να έχει συμβεί μόνο πριν από την είσοδο της ψυχής στο σώμα.

Εδώ προκύπτουν δύο δυνατότητες. Είτε η ψυχή κατά την είσοδό της στο σώμα παρέμεινε κάτοχος της γνώσης της είτε λησμόνησε όλα όσα είχε αντικρίσει στην προηγούμενη ύπαρξή της μόλις εισήλθε στο σώμα. Αν η ψυχή είχε

διατηρήσει τη γνώση της όταν συνδέθηκε με το σώμα, θα έπρεπε να κατέχουμε τη γνώση των ιδεών από τα πρώτα μας χρόνια. Αυτό όμως προφανώς δεν συμβαίνει. Απομένει λοιπόν μόνο η δεύτερη δυνατότητα. Η ψυχή κατά την είσοδό της στο σώμα, δηλαδή κατά τη γέννηση, λησμόνησε όλα όσα είχε δει και είχε μάθει στην προηγούμενη ύπαρξη. Βάσει του συνειρμικού νόμου της ομοιότητας, ακριβέστερα της ομοιότητας στην οποία είναι προσμιγμένη πάρα πολλή ανομοιότητα, θυμάται την προηγούμενη γνώση της, τις ιδέες που είχε δει. Όταν έχει ανακτήσει τη γνώση αυτή, είναι σε θέση να κρίνει τα πράγματα του εμπειρικού κόσμου στο φως αυτής της γνώσης.

Η θεωρία της *ἀναμνήσεως* επιτυγχάνει άρα δύο πράγματα: (1) Απαντά στο ερώτημα από πού κατέχουμε τη γνώση των άφθαρτων όντων, που δεν γίνονται ποτέ αντικείμενο της αισθητηριακής εμπειρίας. Κάθε αναγκαία και γενικής ισχύος γνώση, κάθε γνώση δηλαδή που ο Kant ονομάζει a priori γνώση, την αποκτά η ψυχή με το να θυμάται ό,τι αντίκρισε πριν από την είσοδό της στο σώμα. (2) Η προϋπαρξη της ψυχής είναι αδιάσπαστα συνδεδεμένη με το είναι των ιδεών. Το ότι υπάρχουν αμετάβλητα όντα προκύπτει κατ' ανάγκην από το γεγονός ότι κατέχουμε αναγκαίες και γενικής ισχύος γνώσεις. Αλλά απ' αυτό προκύπτει πάλι ότι η ψυχή είναι προϋπάρχουσα (πρβ. επίσης *Φαῖδρ.* 249b6: μετεμψύχωση· η ψυχή μπορεί να δει την *ἀλήθειαν*).

Η θεωρία της *ἀναμνήσεως* παρουσιάζεται στον *Φαίδωνα* επειδή θα αποτελέσει επιχείρημα για την αθανασία της ψυχής (73a). Εν τούτοις αποδεικνύει μόνο την προϋπαρξη της ψυχής. Γι' αυτό είναι προσωρινά δικαιολογημένη η αντίρρηση (Σιμμίας, *Φαίδ.* 77b) ότι η ψυχή μπορεί κάλλιστα να είναι προϋπάρχουσα, αλλά όταν χωρίζεται από το

σώμα μπορεί να εξαφανίζεται και έτσι να βρίσκει το τέλος της. Για να ανασκευάσει την αντίρρηση αυτή, ο Πλάτων συνδέει την απόδειξη της *ἀναμνήσεως* με το προηγούμενο επιχείρημα, ότι δηλαδή όλα γεννιούνται από το αντίθετό τους και άρα το ζωντανό γίνεται από το νεκρό και το νεκρό γίνεται από το ζωντανό. Το επιχείρημα της *ἀναμνήσεως* δείχνει ότι η ψυχή έχει ύπαρξη προτού εισέλθει στο σώμα, ότι άρα το ζωντανό γίνεται από το "νεκρό". Συνδεδεμένη με τη θεωρία της ανακύκλησης στη φύση, η ύπαρξη της ψυχής εξασφαλίζεται κάθε φορά για το χρονικό διάστημα που είναι χωρισμένη από το σώμα. Στην προϋπαρξη της ψυχής έχει προστεθεί η κατοπινή της ύπαρξη. Μοιάζει άρα να υφίσταται η απόδειξη της αθανασίας της ψυχής.

Εν τούτοις ο Πλάτων δεν φαίνεται ικανοποιημένος με την απόδειξη αυτή. Η ιδέα της ανακύκλησης στη φύση προέρχεται από τον Ηράκλειτο, η θεωρία της μετεμψύχωσης υποστηρίζεται και σε πυθαγορικούς κύκλους. Και οι δυο αυτές θεωρίες, συνδεδεμένες με την *ἀνάμνησιν*, δημιουργούν ένα επιχείρημα, στο οποίο ο Πλάτων δεν προσδίδει πολύ μεγάλη αποδεικτική ισχύ. Μέσω της θεωρίας της *ἀναμνήσεως* συνέδεσε μεν την ψυχή με τον κόσμο των ιδεών, πλην όμως δεν έχει ακόμη αποδειχθεί ότι η ψυχή είναι τέτοιας υφής που να μην μπορεί καθόλου να διαλυθεί. Η λαϊκή πίστη φανταζόταν και φαντάζεται την ψυχή σαν ένα σωματικό δημιούργημα, το οποίο είναι μεν διαφορετικής υφής από το σώμα, αλλά λόγω της σωματικότητάς του είναι συγγενές προς αυτό. Αν όμως η ψυχή είναι κάτι σωματικό, τότε υπάρχει το ενδεχόμενο να διασπάται στα συστατικά της στοιχεία όταν εγκαταλείπει το σώμα. Θα έπρεπε τότε να πεθαίνει με το σώμα ή και λίγο μετά από αυτό.

4.1.3 Η ομοιότητα της ψυχής με το αόρατο αμετάπτωτο (*Φαίδων* 78b-84b)

Ό,τι έχει σχηματιστεί με σύνθεση (*συντίθεσθαι*) και ως εκ τούτου είναι σύνθετο μπορεί, επειδή συνετέθη, να διαλυθεί στα συστατικά του στοιχεία. Το ότι γένεση είναι το να συντίθεται κάτι και φθορά το να διαλύεται στα στοιχεία της σύνθεσης το βλέπουμε πολύ καθαρά στα ανθρώπινα κατασκευάσματα: Ένα σπίτι δημιουργείται με τη σύνθεση ορισμένων μερών· καταστρέφεται, όταν διαλυθεί στα μέρη του. Επίσης, τα πράγματα της φύσης γεννιούνται λόγω του ότι συνενώνονται βασικά συστατικά στοιχεία· όταν φθείρονται, διασπώνται στα βασικά συστατικά τους στοιχεία. Η δεύτερη απόδειξη για την αθανασία της ψυχής ξεκινά λοιπόν με μια φυσικοφιλοσοφική σκέψη, η οποία είχε ήδη διατυπωθεί από τον Εμπεδοκλή και από άλλους πριν από τον Πλάτωνα. Εμπεδοκλής, απ. 8: "Γέννηση δεν υπάρχει σε κανένα απ' όλα τα θνητά πράγματα κι ούτε τέλος με το [...] θάνατο, παρά μόνο ανάμειξη και χωρισμός των αναμιγμένων στοιχείων [...]." Τα πρωταρχικά στοιχεία, που κατά τον Εμπεδοκλή μένουν αμετάβλητα σε κάθε ανάμειξη και διαχωρισμό, είναι τα τέσσερα στοιχεία: φωτιά, αέρας, νερό και γη, που πρώτος εκείνος έθεσε και κατόπιν έγιναν σχεδόν καθολικά αποδεκτά.

Αφού γένεση και φθορά δεν είναι τίποτε άλλο παρά σύνθεση και διαχωρισμός, εκείνο που είναι πάντοτε ίδιο, που δεν γεννιέται ούτε φθείρεται, είναι το ασύνθετο. Ό,τι δεν είναι σύνθετο δεν μπορεί να έχει γεννηθεί, γιατί γένεση δεν σημαίνει τίποτε άλλο παρά το "να έχει συντεθεί κάτι από μέρη" ή το "να συντίθεται κάτι από μέρη"· ούτε και μπορεί να φθείρεται, δηλαδή να διασπάται στα μέρη του. Καθετί που προσεγγίζουμε γνωστικά διά των αισθήσεων μπο-

ρεί να μεταβληθεί, είναι φθαρτό, γιατί είναι κάθε φορά κάτι σύνθετο. Αμετάβλητο, αντίθετα, είναι εκείνο που είναι πάντοτε ίδιο, που είναι πάντοτε ταυτόσημο με τον εαυτό του, που ούτε γεννιέται ούτε φθείρεται. Τα χαρακτηριστικά αυτά είναι τα χαρακτηριστικά των ιδεών. Ό,τι είναι αμετάβλητο δεν μπορεί να αποτελείται από μέρη, γιατί κάθε μεταβολή, συμπεριλαμβανομένης της γένεσης και της φθοράς, στηρίζεται στη σύνθεση και στο διαχωρισμό των μερών. Οι ιδέες είναι προσιτές μόνο στη σκέψη, όχι στην αισθητηριακή αντίληψη.

Ο διαχωρισμός των περιοχών "σύνθετο-ασύνθετο, μεταβλητό-αμετάβλητο" ισοδυναμεί επομένως με τη διάκριση του αισθητηριακά αντιληπτού από εκείνο που μπορεί να συλληφθεί μόνο με τη νόηση, όχι όμως με τις αισθήσεις. Υπάρχουν *δύο εἴδη τῶν ὄντων* (*Φαίδ.* 79a6). Το ένα είδος είναι *το ὁρατόν*, που μόνο καταχρηστικά είναι "ον". Το "ορατό" έχει εδώ την έννοια του "αντιληπτού διά των αισθήσεων". Το άλλο είδος είναι *το ἀειδές*, το αόρατο. Το ορατό είδος των "όντων" είναι μεταβλητό, φθαρτό και πολλαπλό, δε μένει ποτέ ίδιο με τον εαυτό του· το αόρατο είδος μένει πάντοτε ίδιο με τον εαυτό του, άρα δε μεταβάλλεται, είναι άφθαρτο και ενιαίο, δηλαδή ασύνθετο. Με ποιο από τα δύο είδη είναι *ὁμοιότερον καὶ συγγενέστερον* το ανθρώπινο σώμα, με ποιο η ψυχή (*Φαίδ.* 79b4);

Γιατί μιλάει εδώ ο Πλάτων σε συγκριτικό βαθμό; Γιατί δεν θέτει το ερώτημα ως εξής: Με ποιο από τα δύο είδη είναι όμοιο το σώμα και με ποιο η ψυχή; Ο P. Friedländer στη τελευταία έκδοση του βιβλίου του για τον Πλάτωνα (τ. 3, σελ. 42) θεωρεί ότι πρέπει να λεχθούν επ' αυτού τα ακόλουθα: «Αντί μιας ριζικής αντιπαράθεσης και διαφοροποίησης» προκύπτει «εκείνος ο δυσάρεστος συγκριτικός και κατά προσέγγιση τρόπος θεώρησης, που μονάχα 'το παιδί

που έχουμε μέσα μας' μπορεί να ονομάσει 'απόδειξη της αθανασίας' και στον οποίο όμως ο Πλάτων επιμένει συνέχεια, σα να ήθελε να δείξει ότι εκεί ακριβώς που θέλει κανείς να αποδείξει πάρα πολλά κατ' ουσίαν δεν αποδεικνύεται τίποτα.» Αυτά γράφει ο Friedländer. Πρόκειται για μια ερμηνεία που μένει πολύ στην επιφάνεια και δεν μπορεί να μας ικανοποιεί.

Η ψυχή δεν είναι όμοια με το αμετάβλητο ον —τούτο θέλει να υπογραμμίσει εδώ ο Πλάτων—, αλλά είναι ομοιότερη με αυτό παρά με εκείνο που μεταβάλλεται και αλλάζει. Η ψυχή δεν αποτελεί η ίδια ένα *εἶδος*, μια ουσία. Ούτε ανήκει στη σφαίρα του αισθητηριακά αντιληπτού, γιατί δεν μπορεί να συλληφθεί με τις αισθήσεις. Εφόσον όμως εισέρχεται στο σώμα και του δίνει ζωή, μεταβαίνει στην περιοχή του αισθητού, χωρίς η ίδια να γίνεται κάτι αισθητό. Το σώμα είναι μεν αισθητηριακά αντιληπτό, αλλά παρ' όλα αυτά δεν είναι όμοιο με το αισθητηριακά αντιληπτό, αλλά "ομοιότερο και συγγενέστερο", γιατί, εφόσον είναι έμψυχο, υπάρχει εντός του κάτι που ανήκει στο μη αισθητό.

Το πρώτο αυτό συμπέρασμα, ότι δηλαδή η ψυχή είναι ομοιότερη με εκείνο που μένει πάντοτε ίδιο με τον εαυτό του, με εκείνο που μπορεί να συλληφθεί μόνο με τη σκέψη, ενώ το σώμα είναι ομοιότερο με το αισθητό και το μεταβλητό, υποστηρίζεται με δύο πρόσθετα επιχειρήματα. Το να είναι κανείς άνθρωπος σημαίνει να στρέφεται με τις γνωστικές του δυνάμεις προς το ον. Αυτό το επιτελεί η ψυχή με διπλό τρόπο. Μπορεί να χρησιμοποιήσει την όραση, την ακοή ή όποια άλλη αίσθηση για την παρατήρηση κάποιου πράγματος. Η ψυχή προσλαμβάνει τον ιδιαίτερο χαρακτήρα εκείνου προς το οποίο στρέφεται. Όταν λοιπόν η ψυχή προσπαθεί να γνωρίσει κάτι με την αρωγή των αισθήσεων, τότε κατευθύνει τη γνωστική της δύναμη προς

το ασταθές και ταλαντευόμενο και γίνεται η ίδια ασταθής και ταλαντευόμενη. Δεν έχει κανένα σταθερό στήριγμα στα πράγματα προς τα οποία κατευθύνει τη γνώση της. Τα αντικείμενα μεταβάλλονται, η κατάσταση είναι κάθε φορά διαφορετική. Εκείνος που στρέφει την προσοχή του στα μεταβλητά πράγματα και πιστεύει ότι πρέπει να λάβει υπ' όψιν του τη μεταβαλλόμενη κάθε φορά κατάσταση δεν θα πρέπει να απορήσει αν οι σκέψεις του κλυδωνίζονται σαν ένα καράβι μέσα στη θύελλα. Όταν όμως η ψυχή από μόνη της, χωρίς να δέχεται τη βοήθεια των αισθήσεων, παρατηρεί αυτό που πάντοτε είναι το ίδιο με τον εαυτό του, το αμετάβλητο, τότε μένει προσκολλημένη σ' αυτό ακριβώς το αμετάβλητο· γίνεται η ίδια αμετάβλητη, τουλάχιστον για όσο χρόνο είναι στραμμένη προς το αμετάβλητο. Από αυτό συνάγεται ότι η ψυχή είναι ομοιότερη με αυτό που πάντοτε είναι το ίδιο με τον εαυτό του παρά με το μεταβαλλόμενο. Όταν δηλαδή κατά τη γνώση αποσυρθεί στον εαυτό της και δεν χρησιμοποιήσει ως βοήθεια τα σωματικά αισθητήρια όργανα, τότε φθάνει στη γνώση αυτού που μένει πάντοτε ίδιο με τον εαυτό του και προσλαμβάνει τα ουσιώδη χαρακτηριστικά εκείνου. Αν όμως στηριχθεί στα αισθητήρια όργανα, τότε η ψυχή σύρεται στο σωματοειδές και διαμορφώνεται από την ουσία εκείνου, δηλαδή από αστάθεια και σύγχυση.

Παραπέρα: Αυτό που μένει πάντοτε ίδιο με τον εαυτό του, το αδιάλυτο και απλό, είναι το θείο. Επειδή οι ιδέες μένουν πάντοτε ίδιες με τον εαυτό τους και είναι αδιάλυτες και απλές, το κατηγόρημα "θείες" ταιριάζει σ' αυτές. Η ψυχή, όπως είδαμε, είναι *όμοιότατον* με αυτό που μένει πάντοτε ίδιο με τον εαυτό του, με το "θείο", εφόσον κατά τη γνώση στραφεί προς εκείνο (*Φαίδ.* 80b)· το σώμα, αντίθετα, είναι *όμοιότατον* με αυτό που δεν μένει ποτέ ίδιο

με τον εαυτό του. Αυτό που δεν μένει ποτέ ίδιο με τον εαυτό του είναι το φθαρτό και θνητό. Αν η ψυχή δεσμευτεί από το σωματικό, τότε σύρεται πάντοτε στο σωματικό.

Ομοίωση προς το θείο ή ομοίωση προς το εφήμερο είναι οι δύο δυνατότητες για τις οποίες πρέπει αποφασίσει η ψυχή. Η ομοίωση προς το θείο είναι δυνατή μόνο μέσω της γνώσης, εφόσον η ψυχή στην καθαρή σκέψη στραφεί προς το ουσιακό είναι και ταυτόχρονα αποστραφεί, όσο είναι δυνατόν, από το σώμα. Η ψυχή είναι ομοιότερη με το αμετάβλητο και αιώνιο παρά με το μεταβλητό και εφήμερο, στο οποίο βέβαια επίσης ανήκει, καθ' όσον δίνει ζωή στο σώμα.

Τι συνάγεται απ' όλα αυτά σχετικά με το ερώτημα για την αθανασία της ψυχής; Στο σώμα απομένει, μετά το θάνατο, να διαλυθεί σχετικά γρήγορα στα συστατικά του στοιχεία. Αλλά αν η ψυχή στη διάρκεια της ζωής επικεντρωνόταν κατά την επιδίωξη της γνώσης στον εαυτό της, όσο της ήταν δυνατόν, και αν περιόριζε στο αναπόφευκτο ελάχιστο όριο τη σχέση με το σώμα, αν επομένως ομοιωνόταν με το αμετάβλητο και θείο, τότε μετά το θάνατο, μετά το χωρισμό από το σώμα, φθάνει σ' εκείνο με το οποίο είναι κατ' ουσίαν συγγενής και εκεί βρίσκει την *εὐδαιμονίαν* (*Φαίδ.* 81a6). Διαφορετικά όμως έχουν τα πράγματα αν η ψυχή είναι δέσμια του σωματικού. Τα πάθη που πηγάζουν από το σώμα μαγεύουν την ψυχή και δεν την αφήνουν να φθάσει στη γνώση του παντοτινού όντος, αλλά την τραβούν κάτω προς το σωματικό. Μια ψυχή που δεν έχει βρει τον εαυτό της, αλλά έχει παραδοθεί στο ξένο προς αυτήν στοιχείο, δεν μπορεί μετά το χωρισμό από το σώμα να φθάσει σ' εκείνο που μένει πάντοτε ίδιο και θείο, αλλά σύρεται ξανά στο σωματικό. Πιθανώς θα διαλέξει τότε κι ένα σώμα που θα ανταποκρίνεται στη δική της αντίληψη

για τη ζωή. Θα εισέλθει τότε σ' ένα γαϊδούρι, για παράδειγμα (*Φαίδ.* 81e6), ή σε άλλο σώμα ζώου. Εφόσον ο άνθρωπος προσπάθησε να ζήσει μια έντιμη ζωή χωρίς γνώση και νου, η ψυχή του θα εισέλθει είτε σε ζώα που αγαπούν την τάξη (μέλισσες) είτε και πάλι σ' ένα ανθρώπινο σώμα. Σε συναναστροφή όμως με το θείο θα φθάσει μόνο η ψυχή εκείνη που επιδιώκει τη γνώση του παντοτινού όντος.

Η μέχρι τώρα ανάλυση ρίχνει λίγο φως στην πλατωνική θεωρία της μετεμψύχωσης. Εκείνος που αγαπά πραγματικά τη σοφία, εκείνος συνεπώς που επιδιώκει τη γνώση του παντοτινού όντος και σύμφωνα προς αυτό εγκαταλείπει το σωματικό, μετά το θάνατο απαλλάσσεται από τη μετεμψύχωση (*Φαίδ.* 81a). Η ψυχή του, μετά το χωρισμό από το σώμα, μένει στην περιοχή του θείου. Όλες άλλες ψυχές όμως δεν βρίσκουν ησυχία· όσο ήταν ενωμένες με το σώμα δεν έβρισκαν στήριγμα στη γνώση του αμετάβλητου, γι' αυτό δεν βρίσκουν ούτε και όταν χωρισθούν από αυτό. Επειδή μ' αυτόν τον τρόπο είναι περισσότερο εξαρτημένες από το σωματικό παρά από το νοητό, σύρονται και πάλι σε σώματα, και μάλιστα σε σώματα ζώων ή και σε σώματα ανθρώπων, ανάλογα με τη δράση τους στην προηγούμενη ζωή. Βέβαια, μια τέτοια ψυχή δεν εισέρχεται αμέσως μετά το θάνατο, αμέσως μόλις χωρισθεί από το σώμα, σ' ένα άλλο σώμα, αλλά για κάποιο διάστημα περιπλανιέται μόνη της με τον εαυτό της. Εδώ ο Πλάτων συνδέει τη θεωρία του με παραστάσεις της μυθολογίας και της λαϊκής πίστης. Αν έχουν έτσι τα πράγματα, ώστε μόνο η ψυχή που επιδιώκει την καθαρή γνώση να φθάνει στο συγγενές με αυτή, στο θείο, τότε προκύπτουν συγκεκριμένα αιτήματα ηθικής υφής για το φιλόσοφο. Φιλοσοφία είναι η επιδίωξη της καθαρής γνώσης. Επειδή είναι ακριβώς αυτό, είναι συγχρό-

νως αποστροφή από τα πάθη, απομάκρυνση από καθετί που θολώνει την καθαρή σκέψη και προσδένει την ψυχή στο σώμα. Αν μια ψυχή ζει σύμφωνα με τα αιτήματα αυτά, δεν χρειάζεται να φοβάται μήπως διαλυθεί ή μήπως συρθεί ξανά στο σωματικό.

Συνοψίζουμε την απόδειξη αυτή: Διαλυτό στα μέρη του και άρα φθαρτό είναι το σύνθετο· το ασύνθετο δεν μπορεί να αποσυντεθεί σε μέρη. Σύνθετος είναι ο μεταβλητός κόσμος της αισθητηριακής εμπειρίας· το ασύνθετο είναι εκείνο που είναι πάντοτε όμοιο με τον εαυτό του. Αυτό το τελευταίο είναι προσιτό μόνο στη σκέψη. Το ανθρώπινο σώμα είναι συγγενέστερο με το μεταβλητό, η ψυχή αντίθετα με το αμετάβλητο. Αν η ψυχή, στην καθαρή γνώση, στρέφεται προς το αμετάβλητο, τότε βρίσκεται στη δική της ουσία.

Αν όμως στρέφεται προς το σωματικό, τότε ξέρει ότι δεν μπορεί να βρει κανένα στήριγμα. Αν η ψυχή έχει εγκαταλείψει, όσο είναι δυνατόν, τη σχέση με το σώμα και επιδιώκει συνεχώς τη γνώση του παντοτινού όντος, τότε μετά το θάνατο φθάνει στην περιοχή του παντοτινού όντος. Η ψυχή όμως εκείνη που είναι δέσμια του σωματικού σύρεται συνέχεια στο σωματικό. Για διάλυση ή καταστροφή της ψυχής δεν μπορεί άρα ούτε λόγος να γίνεται.

Έχει λοιπόν αποδειχθεί τώρα η αθανασία της ψυχής; Ο Πλάτων βάζει τον Σωκράτη να μιλήσει (*Φαίδ.* 84c): "Ό,τι ειπώθηκε δίνει πράγματι ακόμη αφορμή για κάποιους ενδοιασμούς και αντιρρήσεις, εάν θελήσει κανείς να διεξέλθει πλήρως το ζήτημα"· και ο συνομιλητής του Σιμμίας λέει (*Φαίδ.* 85c): "Εγώ, Σωκράτη, για τέτοια ζητήματα σκέφτομαι όπως και εσύ: Το αποκτήσει κανείς πλήρη βεβαιότητα γι' αυτά στην παρούσα ζωή ή είναι αδύνατο ή πάρα πολύ δύσκολο"· από την άλλη πλευρά δεν θα πρέπει να

παύει κανείς να αναζητεί την καλύτερη και τη λιγότερο αμφισβητήσιμη ανθρώπινη απόδειξη, εκτός κι αν μπορούσε κανείς να πορευθεί στη ζωή του πάνω στο στέρεο όχημα ενός θείου *λόγου* (*Φαίδ.* 85d). Αυτό σημαίνει ότι η πλήρης γνώση είναι απρόσιτη στον άνθρωπο· μόνο ένας υπεράνθρωπος *λόγος* θα μπορούσε να προσφέρει διαύγεια. Ο Πλάτων έχει σαφή επίγνωση των ορίων στα οποία υπόκειται η ανθρώπινη γνώση. Από τη συνειδητοποίηση αυτή πηγάζει η συνεχής του αναζήτηση, το να μην αρκείται σε μια απόδειξη. Τι έχει αποδειχθεί ώς τώρα; Έχει αποδειχθεί ότι η ψυχή είναι κάτι ασώματο, αόρατο και "θείο", κι ακόμη ότι είναι προϋπάρχουσα και ότι υπάρχει μετά. Πιθανώς είναι αθάνατη, αλλά όμως μόνο πιθανώς. Δεν αποκλείεται να εισέρχεται σε πολλά σώματα, αλλά τελικά να πεθαίνει. Στη φάση αυτή της συζήτησης ο Πλάτων επιτρέπει δύο αντιρρήσεις. Οι αντιρρήσεις θα δείξουν ότι η επιχειρηματολογία δεν έχει επιτύχει ακόμη το βαθμό βεβαιότητας που πρέπει να αποκτήσει.

4.1.4 Αντίρρηση του Σιμμία για την αθανασία της ψυχής (*Φαίδων* 85b-86b)

Ο Αριστοτέλης, *Περὶ ψυχῆς* 407b27, αναφέρει μια πολύ διαδεδομένη θεωρία, κατά την οποία η ψυχή είναι αρμονία του σώματος. Η θεωρία αυτή λέει τα εξής: Η "ψυχή" δεν είναι τίποτε άλλο παρά η αρμονία, η σωστή αναλογία στη μείξη των στοιχείων που συγκροτούν το σώμα. Φαίνεται ότι η άποψη αυτή υποστηριζόταν σε πυθαγορικούς κύκλους, γιατί ο Πλάτων στον *Φαίδωνα* βάζει έναν Πυθαγόρειο (τον Σιμμία) να την διατυπώνει και έναν άλλο Πυθαγόρειο (τον Εχεκράτη) να την επιδοκιμάζει (*Φαίδ.* 88c κ.ε.). Ενδέχε-

ται να την υποστήριζε και ο Ελεάτης Ζήνων, όπως αναφέρει ο Διογένης Λαέρτιος IX 29: Η ψυχή είναι μείγμα του θερμού και του ψυχρού, του ξηρού και του υγρού, και μάλιστα με τέτοιο τρόπο, ώστε στη μείξη αυτή κανένα από τα στοιχεία να μην υπερτερεί. Με μεγαλύτερη πιθανότητα όμως η αντίληψη αυτή πρέπει να αποδοθεί στον Εμπεδοκλή (πρβ. Diels-Kranz, *Vorsokratiker* I 248, σημ. στο 29A1), για τον οποίο την επιβεβαιώνει ο Αριστοτέλης, *Περὶ ψυχῆς* 408a19. Με τη μαρτυρία αυτή πρέπει να παραβληθεί το απ. 107 του Εμπεδοκλή: "Γιατί από τα στοιχεία έχουν όλα ταιριαστά συναρμοσθεί, και μέσω αυτών σκέφτονται, χαίρονται και λυπούνται οι άνθρωποι"· παραπέρα, το απ. 108: "Όπως μεταβάλλεται η φύση των ανθρώπων, έτσι μεταβάλλονται και οι σκέψεις τους." Ο Εμπεδοκλής εδώ μιμείται το απ. 16 του Παρμενίδη: "Ανάλογα δηλαδή με το πώς είναι κάθε στιγμή το μείγμα των πολυταξιδεμένων μελών, έτσι είναι και ο νους των ανθρώπων· γιατί το ίδιο με αυτό που σκέφτεται είναι η φύση των μελών στους ανθρώπους, σ' όλους και στον καθένα· γιατί το επιπλέον είναι η σκέψη." Ο Παρμενίδης λέει σ' αυτό το απόσπασμα τα εξής: Το ανθρώπινο σώμα είναι ένα μείγμα. Το μείγμα συγκροτείται από τις μορφές ή τα σχήματα "φως και νύχτα", που πληρούν τα πάντα. Το μείγμα, άπαξ και συσταθεί, δε μένει το ίδιο σ' όλη τη διάρκεια της ανθρώπινης ζωής. Ανάλογα με το μείγμα έρχεται ο *νόος*, η σκέψη στους ανθρώπους. *Νόος* στο απ. 16 του Παρμενίδη δεν είναι η αφηρημένη σκέψη, που θα ήταν ουσιαστικά διαφορετική από την αντίληψη, ούτε η νόηση ή η διάνοια, που, σ' αντίθεση με την *πίστιν* και την *εἰκασίαν*, θεώνται την ουσία των πραγμάτων ή μπορούν να συλλάβουν την ουσία με αφαιρετικό τρόπο (*per modum abstractionis*). Ο *νόος*, τον οποίο έχει ως θέμα του το απ. 16 του Παρμενίδη, δεν

είναι είδος διαφορετικό από το ανθρώπινο σώμα· δεν είναι το πνεύμα, το οποίο αντίκειται προς την ύλη. Δεν είναι διαφορετικό ως προς τη φύση του από τις αισθήσεις· είναι σωματοειδές και είναι κάτι που υπάρχει στο ανθρώπινο σώμα. Γι' αυτό τον αφορά η μείξη των μελών: Η μείξη των στοιχείων του φωτός και της νύκτας εκτείνεται στο ανθρώπινο σώμα, στην ολότητά του, συμπεριλαμβανομένου του *νόου*. Όπως είναι το μείγμα του σώματος, έτσι είναι και το μείγμα του *νόου*· γιατί ο *νόος* συμπεριλαμβάνεται στο σώμα. Ο *νόος* έχει περιεχόμενα, δηλαδή τις σκέψεις του ή τις παραστάσεις του. Επειδή ο *νόος* διαμορφώνεται ανάλογα με το μείγμα του σώματος, και τα περιεχόμενά του αλλάζουν σύμφωνα με το μείγμα. Τα στοιχεία του φωτός και της νύχτας συγκροτούν το μείγμα. Το στοιχείο της νύκτας είναι ένα μόρφωμα βαρύ (απ. 8.59), το στοιχείο του φωτός είναι απαλό και πανάλαφρο. Έτσι, για το απ. 16 μπορεί να εξαχθεί παραπέρα το ακόλουθο συμπέρασμα: Όσο περισσότερο φως περιέχει το μείγμα, τόσο πιο διαυγής είναι η σκέψη· εάν υπερισχύει η νύκτα, τότε η σκέψη θολώνει. Αυτό που υπερισχύει δηλαδή είναι η σκέψη. Αυτά, σε γενικές γραμμές, σχετικά με την ερμηνεία του απ. 16 επαρκούν για το σκοπό μας εδώ. Όλες αυτές οι αναλύσεις αφορούν, για τον Παρμενίδη, μόνο και μόνο τον κόσμο της *δόξης*, όχι τη σκέψη που πορεύεται προς το ον και την αλήθεια.

Η θεωρία ότι η ψυχή είναι μείγμα των στοιχείων που συγκροτούν το σώμα αποτελεί στον *Φαίδωνα* την αφετηρία της πρώτης αντίρρησης για τη δεύτερη απόδειξη της αθανασίας. Έχει γίνει δεκτό ότι η ψυχή είναι ασώματη, αόρατη και κάτι "θείο". Το ίδιο μπορεί να λεχθεί και για την αρμονία: Η αρμονία είναι κάτι αόρατο, ασώματο και άρα, ως κάτι που είναι υπέρτερο από το αισθητό, "θείο". Το

όργανο με το οποίο παράγεται η αρμονία είναι σωματικό και, ως σωματικό, φθαρτό. Μ' αυτό δημιουργείται μια αναλογία προς τη σχέση ψυχής και σώματος: Όπως σχετίζεται το όργανο με την αρμονία, έτσι σχετίζεται και το σώμα με την ψυχή. Μια αρμονία εξαρτάται από την υφή του οργάνου. Αν το όργανο βρίσκεται σε κακή κατάσταση, τότε και η αρμονία κάθε άλλο παρά έξοχη είναι· αντίθετα, ένα καλό όργανο παράγει μια καλή αρμονία. Αν εφαρμόσουμε αυτό στη σχέση σώματος-ψυχής, τότε προκύπτουν τα ακόλουθα: Η ψυχή είναι η αρμονία που παράγεται από τα συστατικά στοιχεία του σώματος, πράγμα που σημαίνει πως ό,τι ονομάζουμε ψυχή είναι μόνο και μόνο η συμφωνία των συστατικών στοιχείων του σώματος μέσα στο μείγμα στο οποίο βρίσκονται. Όπως στο όργανο, του οποίου η καλή ή η κακή υφή έχει επιπτώσεις στην αρμονία, έτσι συμβαίνει και στο ανθρώπινο σώμα. Αν το σώμα βρίσκεται σε κακή κατάσταση, αν είναι άρρωστο, τούτο επηρεάζει τη λεγόμενη "ψυχική" κατάσταση· ισχύει και το αντίστροφο: Αν είμαστε υγιείς, αν δεν πονούμε, ανάλογη είναι και η ψυχική μας κατάσταση. Αυτό μοιάζει να αποτελεί ένδειξη για το ότι η ψυχή δεν είναι η αρχή της ζωής και της διανοητικής δραστηριότητας. Η ψυχή μπορεί να είναι η ζωή του σώματος και η αρχή της διανοητικής δραστηριότητας μόνο εάν είναι κάτι αυθύπαρκτο. Αν, αντίθετα, η ψυχή εξαρτάται και παράγεται, όπως η αρμονία, από τα συστατικά στοιχεία του σώματος, τότε έρχεται σε δεύτερη θέση έναντι του σώματος, παρόμοια όπως η αρμονία είναι ως προς την ύπαρξή της μεταγενέστερη από το όργανο. Όπως η αρμονία καταστρέφεται, αν καταστραφεί το όργανο, έτσι πρέπει να καταστρέφεται και η ψυχή, ως συμφωνία στο μείγμα των στοιχείων του σώματος, αν διαλυθεί το σώμα. Κι ακόμη παραπέρα: Το όργανο αρκεί να υποστεί βλάβη

μόνο κατά ένα μέρος, για να μη παραγάγει πλέον αρμονία. Το όργανο μπορεί συνεπώς να διαρκεί περισσότερο από την αρμονία. Ας μεταφέρουμε πάλι τα παραπάνω στη σχέση σώματος-ψυχής: Αν το σώμα ατονίσει ή ενταθεί υπερβολικά από αρρώστιες και άλλα κακά, τότε η συμφωνία των στοιχείων που το συγκροτούν διαταράσσεται ουσιαστικά. Μια συμφωνία ή αρμονία που διαταράσσεται ουσιαστικά δεν είναι πια εκείνο που ήταν πριν, δηλαδή συμφωνία ή αρμονία, αλλά δυσαρμονία, παραφωνία. Αν η ψυχή είναι αρμονία, τότε δεν επιζεί από μια τέτοια βλάβη. Όπως η αρμονία μπορεί να καταστραφεί προτού καταστραφεί το όργανο στο σύνολό του, έτσι και η ψυχή ως αρμονία μπορεί να καταστραφεί προτού διαλυθεί το σώμα. Σ' έναν βαριά άρρωστο, που δεν μπορεί πλέον να συλλάβει καμιά σκέψη, δεν υπάρχει πια η αρμονία του σώματος. Το ότι η αρμονία θα συνεχίσει να υπάρχει μετά το θάνατο του σώματος αποτελεί πέρα για πέρα αντίφαση καθεαυτήν. Συνεπώς, είναι παράλογο να δεχθούμε ότι στην ψυχή υπάρχει αθανασία.

Αυτό το αντεπιχείρημα διατηρεί όλη του τη σημασία, αν συνειδητοποιήσουμε πόσο επίκαιρο είναι: Η "ψυχή" δεν είναι τίποτε άλλο παρά το αδιάλλειπτα μεταβαλλόμενο σύμπλεγμα εσωτερικών ενεργειών και βιωμάτων, μία μη ουσιαστική δέσμη επαφής σχέσεων. Το να ισχυριστεί κανείς ότι αυτό το σύμπλεγμα εσωτερικών ενεργειών και βιωμάτων, αυτό το σημείο τομής σχέσεων μπορεί να υπάρχει μετά το θάνατο του ανθρώπινου σώματος θα αποτελούσε μια άτοπη απόφανση. Τι μπορεί να προβάλει ενάντια σ' αυτό ο Πλάτων;

Η αντίρρηση αυτή επιχείρησε να αποδείξει ότι αυτό που ονομάζουμε ψυχή είναι κάτι που δεν είναι αυθύπαρκτο, αλλά εξαρτάται απολύτως από το σώμα και υφίσταται μόνο

στο σώμα και με το σώμα. Όταν στον *Φαίδωνα* ο Πλάτων βάζει τον Σωκράτη να αναιρέσει αυτή την αντίρρηση, πρέπει να αποδείξει ότι δεν είναι η ψυχή που εξαρτάται από το σώμα, αλλά ότι αντίθετα το σώμα εξαρτάται από την ψυχή.

Και τώρα η αναίρεση της αντίρρησης. Σε διάφορα χωρία των πλατωνικών διαλόγων μπορεί κανείς να παρατηρήσει ότι οι συνομιλητές του Σωκράτη παγιδεύονται από εκείνον στην τέχνη της ερωταποκρίσεως και εκεί πολύ σύντομα η τέχνη τους εξαντλείται. Έτσι κι εδώ. Αφού ο συνομιλητής του Σιμμίας, ο οποίος πρόβαλε την αντίρρηση ότι η ψυχή είναι αρμονία, προέρχεται από πυθαγορικούς κύκλους, δεν θα κάνει λάθος κανείς να υποθέσει ότι ο Πλάτων δίνει εδώ ένα μάθημα φιλοσοφίας στους σύγχρονούς του Πυθαγορείους. Ο Σιμμίας, όπως λέει, *Φαίδ.* 92a, δεν μπορεί να διανοηθεί ότι θα εγκατέλειπε ποτέ την άποψη ότι η μάθηση είναι ανάμνηση. Επιδοκιμάζει επομένως σαφώς τη θεωρία της *ἀναμνήσεως*, η οποία προϋποθέτει την προϋπαρξη της ψυχής, και θεωρεί συμβιβάσιμη με τη θεωρία αυτή τη θέση ότι η ψυχή είναι ένα είδος αρμονίας. Η θέση αυτή αποκλείει μια ασώματη ύπαρξη της ψυχής. Και εδώ ακριβώς αρχίζει ο Πλάτων με την αναίρεσή του.

Αν "το να αποκτήσει κανείς γνώσεις" είναι ανάμνηση, τότε η ψυχή υπάρχει προτού εισέλθει στο σώμα. Υφίσταται πριν από τα σωματικά στοιχεία, από τη συμφωνία των οποίων σχηματίζεται. Μια αρμονία όμως δεν υφίσταται πριν από το όργανο, είναι, σ' αντίθεση με την ψυχή, μη προϋπάρχουσα. Συνεπώς, η "ψυχή" δεν είναι το ίδιο όπως η αρμονία, αλλά κατά την ουσία της κάτι εντελώς διαφορετικό. Και ό,τι είναι εντελώς διαφορετικό από κάτι άλλο δεν μπορεί να τεθεί σε αναλογία με εκείνο. Αλλά αυτό είναι λιγότερο σημαντικό· αυτό που δείχνει ακόμη πιο πολύ ότι

ψυχή και αρμονία είναι δύο διαφορετικά πράγματα είναι το ότι η ψυχή δεν είναι μια λειτουργία του σώματος. Μια αρμονία δεν μπορεί να ανεξαρτητοποιηθεί από το όργανο που την παράγει, είναι εξαρτημένη ως προς το είναι της και την υφή της από το όργανο. Δεν μπορεί ποτέ να βρεθεί σε αντίθεση προς τα συστατικά στοιχεία από το συνδυασμό των οποίων σχηματίζεται. Με τα λόγια του Πλάτωνα (*Φαίδ.* 93a): "Η αρμονία δεν μπορεί να λάβει ηγετική θέση έναντι των συστατικών στοιχείων από τα οποία συντίθεται, αλλά πρέπει να τα ακολουθεί."

Τι φαίνεται όμως, αν επιχειρήσουμε να παρατηρήσουμε τη σχέση της ψυχής προς το σώμα; Η "ψυχή" μπορεί να αρνηθεί τη συγκατάθεσή της στις σωματικές επιθυμίες. Έχει την ηγεμονία σε όλα εκείνα (*Φαίδ.* 94c) από τα οποία, σύμφωνα με την αντίρρηση, μοιάζει να προέρχεται. Πού θέλει να επιστήσει εδώ ο Πλάτων την προσοχή μας το ξέρουμε όλοι: Μπορούμε να αντιταχθούμε στις επιθυμίες μας και στους πόθους μας. Ο άνθρωπος είναι εκείνο το ον με αισθήσεις που μπορεί να λέει "όχι". Εκείνο που επιθυμεί και ποθεί είναι το ίδιο με εκείνο που αντιτάσσεται; Λέμε μεν ότι επιθυμούμε και αντιτασσόμαστε στην επιθυμία μας, αλλά προφανώς δεν κάνουμε και τα δύο ταυτόχρονα σε σχέση με το ίδιο πράγμα και από την ίδια άποψη. Όπως είναι αδύνατον ένα και το αυτό πράγμα να είναι και να μην είναι ταυτόχρονα και από την ίδια άποψη, έτσι είναι αδύνατον να επιθυμούμε και να αντιτασσόμαστε στην επιθυμία μας ταυτόχρονα σε σχέση με το ίδιο πράγμα και από την ίδια άποψη. Γνωρίζουμε ωστόσο ότι μπορούμε να επιθυμούμε και να αντιτασσόμαστε στην επιθυμία μας. Πώς είναι δυνατόν αυτό; Είναι δυνατόν μόνο όταν η επιθυμία και η εναντίωση στην επιθυμία δεν γίνονται ταυτόχρονα σε σχέση με το ίδιο πράγμα και από την ίδια άποψη. Όμως

η επιθυμία και η εναντίωση σ' αυτήν είναι ταυτόχρονες και στρέφονται προς το ίδιο αντικείμενο. Άρα, η άποψη δεν μπορεί να είναι η ίδια. Αυτό που επιθυμεί πρέπει να είναι άλλο από αυτό που αντιτάσσεται. Αν επιθυμεί το σώμα, δεν μπορεί να είναι και πάλι το σώμα που αντιτάσσεται στην ίδια επιθυμία. Επομένως, αυτό που αντιτάσσεται πρέπει να είναι διαφορετικό από το σώμα, δεν μπορεί να είναι μια λειτουργία του σώματος: Το σώμα επιθυμεί κάτι, η ψυχή μπορεί να αντιταχθεί σ' αυτό, και μπορεί μάλιστα σ' αυτή την περίπτωση να έχει επιτυχία. Αν όμως η ψυχή ήταν μόνο μια λειτουργία του σώματος, τότε αυτό δεν θα ήταν δυνατόν. Η αντίρρηση ότι η ψυχή είναι ένα είδος αρμονίας βρίσκεται άρα σε αντίφαση με αυτό που μας διδάσκει η αυτοπαρατήρηση.

Ένα τρίτο σημείο πρέπει να ληφθεί υπ' όψιν σχετικά με την αντίρρηση ότι η ψυχή είναι αρμονία. Σε κάθε αρμονία υπάρχει ένα "περισσότερο" ή "λιγότερο"· η υφή του οργάνου και οι ικανότητες του παίκτη παίζουν από κοινού ρόλο. Αν ο ένας παράγοντας ή ο άλλος ή και οι δύο βρίσκονται σε κακή κατάσταση, τότε αυτό μεταβιβάζεται στην αρμονία που παράγεται. Τούτο ας το εφαρμόσουμε στο σώμα και στην ψυχή: Αν η ψυχή ήταν αρμονία, τότε θα έπρεπε μια ψυχή να είναι περισσότερο ψυχή από μιαν άλλη· γιατί θα έπρεπε βέβαια να υπάρχει ένα "περισσότερο" ή "λιγότερο", μια οντική διαφορά μεταξύ ψυχής και ψυχής. Ας το δεχθούμε για λίγο ως ορθό: Στις ψυχές υπάρχει ένα "περισσότερο" ή "λιγότερο"· μια ψυχή είναι περισσότερο ψυχή από την άλλη. Ποια θα ήταν η συνέπεια αυτού; Πρώτον, θα έπρεπε η ψυχή να είναι αρμονία ως αποτέλεσμα της ορθής μείξης των σωματικών στοιχείων. Δεύτερον, πώς θα επιτυγχανόταν το "περισσότερο" σε αρμονία; Θα έπρεπε να υπάρχει μια επιπρόσθετη αρμονία. Ποια μπορεί να είναι αυ-

τή; Εδώ ο Πλάτων συμπεριλαμβάνει στους συλλογισμούς του την *ἀρετήν*. *Ἀρετὴ* είναι η ικανότητα ή αξιοσύνη ενός πράγματος· *ἄριστος* σημαίνει "ο καλύτερος", *ἀρετὴ* επομένως σημαίνει "το καλύτερο". *Ἀρετὴ* είναι η τελειότητα και η πραγμάτωση εκείνου με το οποίο είναι επιφορτισμένο κάθε επιμέρους πράγμα. Η *ἀρετὴ* του μαχαιριού, λ.χ., συνίσταται στο να κόβει καλά, η *ἀρετὴ* του σκύλου στο να επαγρυπνά. Και σε τι συνίσταται η *ἀρετὴ* της ψυχής; Γενικά μπορούμε να πούμε ότι συνίσταται στο να πραγματώνει η ψυχή εκείνο με το οποίο είναι επιφορτισμένη. Αυτό αρκεί προς το παρόν· γιατί το ερώτημα σε τι συνίσταται η *ἀρετὴ* της ψυχής από την άποψη του περιεχομένου δεν θα μας απασχολήσει εδώ. Την πραγμάτωση εκείνου, με το οποίο είναι επιφορτισμένη η ψυχή, χωρίς τάξη και μέτρο δεν μπορούμε να την διανοηθούμε. Η τάξη και το μέτρο κατά την οικοδόμηση ενός σπιτιού κάνουν το σπίτι να διαμορφωθεί όπως πρέπει. Η τάξη και το μέτρο στο ανθρώπινο σώμα τού φέρνουν υγεία και δύναμη. Στην ψυχή η τάξη και το μέτρο ενεργούν το ίδιο όπως σε όλα τα άλλα, ώστε να έχει η ψυχή την ορθή συναρμογή. "Συναρμογή" λέγεται στα αρχαία ελληνικά *ἁρμονία*. Η τάξη και το μέτρο ενεργούν επομένως ώστε να γίνεται η ψυχή αυτό που πρέπει να είναι και να πραγματώνει εκείνο με το οποίο είναι επιφορτισμένη. Επομένως η *ἀρετὴ* επιτυγχάνεται με την τάξη και το μέτρο· και επειδή η *ἀρετὴ* δεν είναι τίποτε άλλο από την ορθή συναρμογή της ψυχής, η *ἀρετὴ* είναι το ίδιο με την αρμονία. Αν δεχθούμε ότι η ψυχή ως ψυχή, χωρίς να λάβουμε υπ' όψιν την *ἀρετήν* της ή την κακία της, είναι αρμονία, τότε πρέπει να δεχθούμε μια διττή ψυχική αρμονία. Πρώτον, δηλαδή, η ψυχή θα ήταν αρμονία ως αποτέλεσμα της ορθής μείξης των σωματικών στοιχείων. Δεύτερον, η ψυχή που έχει *ἀρετήν*, που είναι επομένως αγαθή,

θα είχε μια επιπρόσθετη αρμονία· η κακή ψυχή όμως, η ψυχή χωρίς *ἀρετήν*, δεν θα είχε αυτή την αρμονία.

Η παραδοχή του ότι η ψυχή είναι αρμονία θα είχε επομένως ως συνέπεια ότι μια αρμονία θα αποτελούσε τον φορέα μιας άλλης αρμονίας. Στην αγαθή ψυχή στην οντική αρμονία θα προσετίθετο επομένως η αρμονία της *ἀρετῆς*, στην κακή ψυχή όμως δεν θα συνέβαινε αυτό. Άρα στην αγαθή ψυχή η οντική και η ηθική αρμονία θα συνυπήρχαν, ενώ στην κακή ψυχή θα υπήρχε μόνο η οντική αρμονία. Η ψυχή ως αρμονία λοιπόν θα επέτρεπε ένα "περισσότερο" ή "λιγότερο" σε αρμονία. Και αφού εξισώνουμε δοκιμαστικά ψυχή και αρμονία, το επακόλουθο θα ήταν ότι στην ψυχή, εφόσον είναι αρμονία, θα υπήρχε ένα "περισσότερο" ή "λιγότερο". Τώρα όμως πρέπει να παραδεχθούμε ότι η ψυχή, εφόσον είναι ψυχή, σε καμιά περίπτωση δεν επιδέχεται ένα "περισσότερο" ή "λιγότερο". Η ψυχή ενός αγαθού ανθρώπου δεν είναι σε μεγαλύτερο βαθμό ψυχή από την ψυχή ενός κακοποιού. Η παραδοχή μας ότι η ψυχή είναι αρμονία οδηγεί επομένως σε μιαν αντίφαση. Η αντίφαση αυτή αίρεται μόνο αν θα δεχόμασταν ότι η διαφορά ανάμεσα στην αγαθή και στην κακή ψυχή, που οδηγεί στην παραδοχή ενός "περισσότερου" ή "λιγότερου" ψυχικής αρμονίας, είναι μηδαμινή. Τότε όμως θα έπρεπε να δεχθούμε ότι όλες οι ψυχές είναι το ίδιο αγαθές. Αυτό όμως δεν συμβαίνει. Επομένως η ψυχή δεν μπορεί να είναι αρμονία. Με τα παραπάνω αναιρέθηκε η πρώτη αντίρρηση. Η αρμονία δεν μπορεί να ταυτιστεί με την ψυχή. Η αρμονία είναι μάλλον ένα αίτημα προς την ψυχή. Τούτο μόλις που γίνεται αντιληπτό στον *Φαίδωνα*, στην *Πολιτεία* (443d-e) όμως τεκμηριώνεται διεξοδικά: Η δικαιοσύνη επιφέρει την αρμονία των τριών μερών της ψυχής.

4.1.5 Αντίρρηση του Κέβη για την αθανασία της ψυχής (*Φαίδων* 86e-88b)

Ενώ η πρώτη αντίρρηση αμφισβητούσε το δυϊσμό ψυχής και σώματος —κατά την αντίρρηση αυτή η ψυχή ήταν κάτι που παράγεται μέσω του σώματος και δεν έχει ανεξάρτητο είναι—, η δεύτερη αντίρρηση ξεκινά από άλλες προϋποθέσεις. Η προϋπαρξη της ψυχής γίνεται ρητά αποδεκτή, *Φαίδ.* 87a: "Ότι λοιπόν η ψυχή μας υπήρχε προτού εισέλθει σ' αυτή τη μορφή (δηλαδή στο σώμα), αυτό μου φαίνεται ότι έχει αποδειχθεί επαρκώς." Έχει γίνει επίσης αποδεκτό ότι η ψυχή είναι υπέρτερη του σώματος, καθόσον είναι ισχυρότερη από το σώμα και το ξεπερνάει σε χρονική διάρκεια (*Φαίδ.* 87a). Η ψυχή σύμφωνα με αυτές τις προϋποθέσεις υπάρχει πριν και μετά από το σώμα. Τι τίθεται τότε υπό αμφισβήτηση; Υπό αμφισβήτηση τίθεται ότι δεν μπορεί ποτέ να πεθάνει, ότι είναι ένα *ἀθάνατον*, δηλαδή κάτι που δεν επιτρέπει πρόσβαση στο θάνατο. Η αντίρρηση έχει και πάλι τη μορφή αναλογικού συλλογισμού και θέτει την ακόλουθη αναλογία: Η ψυχή σχετίζεται προς το σώμα όπως σχετίζεται ένας υφαντής με το ιμάτιό του που είχε υφάνει ο ίδιος. Κατά το σχηματισμό της αναλογίας αυτής ο Πλάτων χρησιμοποιεί επιχειρήματα που είχαν χρησιμοποιηθεί πρωτύτερα στις αποδείξεις για την αθανασία της ψυχής· επισημαίνει επομένως ο ίδιος τις αδυναμίες της παρουσίασης που προηγήθηκε. Ελέχθη ότι η ψυχή είναι ισχυρότερη από το σώμα και άρα μακροχρονιότερη. Μια ένδειξη γι' αυτό έμοιαζε να συνάγεται (*Φαίδ.* 80c, στη δεύτερη απόδειξη) από το ότι το σώμα δεν διαλύεται αμέσως μετά το θάνατο, αλλά ότι διατηρείται για λίγο καιρό ακόμη. Αν έχουν έτσι τα πράγματα —έβγαινε το συμπέρασμα—, τότε η ψυχή ως υπέρτερη του σώματος δεν μπο-

ρεί να καταστρέφεται αμέσως. Πόσο αβάσιμο είναι αυτό το συμπέρασμα γίνεται φανερό όταν διατυπώνεται η αναλογία με τον υφαντή και το ιμάτιό του. Ο υφαντής είναι αναμφίβολα υπέρτερος του ιματίου που ύφανε ο ίδιος· γιατί βεβαίως εκείνος το κατασκεύασε. Εκτός αυτού, ένα ιμάτιο κατά κανόνα δε βαστάει μια ολόκληρη ανθρώπινη ζωή. Επομένως ο άνθρωπος, ο υφαντής στον αναλογικό μας συλλογισμό, είναι μακροχρονιότερος από το ιμάτιο. Όταν τελικά ο υφαντής γεράσει και πεθάνει, θα έχει καταναλώσει πολλά ιμάτια. Ωστόσο το τελευταίο του ιμάτιο (ή τα τελευταία του ιμάτια) μετά το θάνατό του βρίσκεται (ή βρίσκονται) ακόμη εδώ. Αν ήθελε να συμπεράνει κανείς απ' αυτό ότι ο υφαντής δεν είναι νεκρός αλλά υπάρχει κάπου, επειδή το ιμάτιό του υπάρχει ακόμη, τότε το συμπέρασμά του θα ήταν παράλογο. Εξίσου παράλογο είναι όμως και το ακόλουθο συμπέρασμα: Το σώμα δε διαλύεται αμέσως μετά το θάνατο, πρέπει επομένως η ψυχή ως το πιο έξοχο να συνεχίζει κάπου να υπάρχει. Τα επιχειρήματα για την αθανασία της ψυχής αποδεικνύουν μόνο και μόνο τα ακόλουθα: Όπως ο υφαντής κατασκευάζει και καταναλώνει πολλά ιμάτια, έτσι γίνεται και με την ψυχή στη σχέση της με το σώμα. Η ύλη από την οποία αποτελείται το σώμα μεταβάλλεται συνεχώς· τρόπον τινά καταναλώνεται από την ψυχή· και αυτό που καταναλώθηκε αντικαθίσταται από την ψυχή με νέο, όπως ακριβώς κάνει ο υφαντής με τα ιμάτιά του. Στη διάρκεια λοιπόν μιας μακράς ζωής η ψυχή υφαίνει κάμποσα ιμάτια, δηλαδή σώματα, και τα καταναλώνει. Τελικά πεθαίνει. Το τελευταίο της όμως σώμα, με το οποίο είχε ντυθεί, δεν έχει ακόμη καταναλωθεί. Βαστάει για λίγο καιρό ακόμη, μέχρις ότου τελικά καταστρέφεται. Από αυτό όμως δεν μπορεί να βγει το συμπέρασμα ότι η ψυχή συνεχίζει να υπάρχει.

Ακόμη κι αν παραδεχθεί κανείς ότι η ψυχή δεν πεθαίνει όταν χωρίζεται από το σώμα, αλλά μετά το θάνατο εισέρχεται ξανά σε άλλα σώματα, ακόμη λοιπόν κι αν αποδεχθεί κανείς τη μετεμψύχωση, δεν προκύπτει με βάση τα όσα ελέχθησαν η αθανασία της ψυχής παρά μόνο η μακροβιότητά της. Πρέπει να δεχθούμε ότι κάποτε, όταν το σώμα διαλυθεί, η ψυχή πεθαίνει μαζί του. Η αντίρρηση λέει τα εξής: Έως τώρα έχει μονάχα αποδειχθεί ότι η ψυχή είναι προϋπάρχουσα και ότι μπορεί να επιζήσει του σώματος, όχι όμως και ότι δεν πεθαίνει. Στο δεύτερο επιχείρημα ο Πλάτων βάζει τον Σωκράτη να κάνει μια υπόδειξη επ' αυτού (*Φαίδ.* 80b): Η ψυχή είναι είτε εντελώς αδιάλυτη είτε τουλάχιστον σχεδόν αδιάλυτη. Πρέπει τώρα, για να ανασκευασθεί η αντίρρηση, να δειχθεί ότι η ψυχή είναι *ἀθάνατος*.

4.1.6 Η απόδειξη της αθανασίας από την ουσία της ψυχής (*Φαίδων* 102a-107b)

Το ότι η ψυχή είναι *ἀθάνατος*, ότι δεν μπορεί να καταστραφεί, μας ωθεί στην αναζήτηση των αιτίων της γένεσης και της φθοράς. Από τον Αναξίμανδρο και ύστερα οι *φυσικοί*, οι φυσικοί φιλόσοφοι, προσπάθησαν να προσδιορίσουν τα αίτια αυτά, κι άλλοτε τα προσδιόρισαν ως υλικά αίτια άλλοτε, όπως ο Αναξαγόρας, ως το *νοῦ*, ο οποίος όμως είναι εδώ ένα είδος "νοητικής ύλης", έτσι που ούτε ο Αναξαγόρας μπόρεσε να ξεπεράσει τα υλικά αίτια που θεωρούνται ότι προκαλούν τη γένεση και τη φθορά. Πίστευαν ότι με τα υλικά αυτά αίτια μπορούν να εξηγήσουν καθετί που συμβαίνει στον κόσμο, τόσο τη ζωή, τη νοητική γνώση, όσο και τη συμπεριφορά των ανθρώπων. Επαρκούν όμως για

τούτο τα υλικά αίτια; Ας επιχειρήσουμε να δώσουμε μ' αυτά μια εξήγηση γιατί ο Σωκράτης (κατά την παρουσίαση στον *Φαίδωνα*) κάθεται στη φυλακή και περιμένει το θάνατο και δεν δραπέτευσε όταν του δόθηκε η ευκαιρία. Μια ερμηνεία αυτής της κατάστασης βάσει υλικών αιτίων δε θα έφθανε πιο πέρα από τον ισχυρισμό ότι ο Σωκράτης κάθεται στη φυλακή γιατί εκεί τον οδήγησε το σώμα του. Στη πραγματικότητα όμως κάθεται εκεί γιατί θεώρησε ως το καλύτερο να μην ακολουθήσει τον Κρίτωνα, που είχε δωροδοκήσει τους φύλακες, αλλά να υπακούσει στους νόμους. Και παραπέρα: Γιατί το θεώρησε ως το καλύτερο; Εξαιτίας της γνώσης του. Γνώση τίνος; Εδώ μια ερμηνεία βάσει υλικών αιτίων αποτυγχάνει. Ένα άλλο παράδειγμα: Για ποιο λόγο είναι ωραίο ένα λουλούδι; Επειδή έχει ετούτο κι εκείνο το χρώμα κι αυτήν ακριβώς τη συγκεκριμένη μορφή; Ή δεν είναι μάλλον ωραίο διά της *παρουσίας*, της *κοινωνίας* ή της *μεθέξεως* του καθαυτό ωραίου ή, όπως πάντα, το *εἶδος* προσέρχεται στο εκάστοτε ωραίο (*Φαίδ.* 100b κ.ε.);

Αναμφίβολα δεν μπορεί κανείς να αμφισβητήσει ότι υπάρχουν υλικά αίτια και ότι έχουν μεγάλη σημασία. Αυτά όμως δεν αποτελούν τα πραγματικά αίτια, όπως είδαμε στα παραδείγματα. Δεν είναι τα υλικά αίτια που κάνουν τα πράγματα να είναι αυτό που είναι, αλλά η *παρουσία* του *εἴδους*, η *κοινωνία* με το *εἶδος* ή η *μέθεξις* σ' αυτό είναι που συγκροτεί τα πράγματα. Μόνο διά της *παρουσίας* του *εἴδους* συγκροτούνται και τα δεύτερα αίτια. Αν ο Σιμμίας είναι μεγαλύτερος από τον Σωκράτη αλλά μικρότερος από τον Φαίδωνα, τούτο συμβαίνει γιατί στον Σιμμία είναι παρόντα και τα δύο, και το μέγεθος και η μικρότητα, ενώ στον Σωκράτη είναι παρούσα η μικρότητα και στον Φαίδωνα το μέγεθος.

Αφού λοιπόν έγινε η διάκριση αυτών των αιτίων και τα υλικά αίτια αποδείχθηκαν δεύτερα αίτια, μπορεί να ακολουθήσει η αναίρεση της αντίρρησης. Ταυτόχρονα προκύπτει μια τρίτη και τελευταία απόδειξη για την αθανασία της ψυχής. Η απόδειξη αυτή είναι συνδεδεμένη πολύ στενά με τη θεωρία των πραγματικών αιτίων, των *εἰδῶν*.

Κατά την ανάλυση της θεωρίας των ιδεών μάθαμε ότι κάθε *εἶδος* αποτελεί μια αυθύπαρκτη ουσία και ότι τα πράγματα είναι αυτό που είναι διά της μεθέξεώς τους στα *εἴδη*. Το εκάστοτε πράγμα μπορεί να προσδιορίζεται από πλήθος *εἰδῶν*. Ας γυρίσουμε πάλι στο παράδειγμά μας: Ο Σιμμίας είναι μεγαλύτερος από τον Σωκράτη αλλά μικρότερος από τον Φαίδωνα. Τι συμβαίνει λοιπόν εδώ; Ο Σωκράτης μετέχει στη μικρότητα, ο Φαίδων στο μέγεθος. Επιτρέπει λοιπόν το μέγεθος στον Σιμμία την προέλαση της μικρότητας και είναι το μέγεθος σ' αυτόν μεγάλο και μικρό συγχρόνως ή επιτρέπει η προέλαση της μικρότητας στον Σιμμία το μέγεθος και είναι η μικρότητα σ' αυτόν μικρή και μεγάλη συγχρόνως; Ούτε το ένα ούτε το άλλο συμβαίνει. Διασάφηση του θέματος παίρνουμε αν ξεκινήσουμε από το ερώτημα αν μπορεί ποτέ το μέγεθος καθαυτό (*αὐτὸ τὸ μέγεθος*) να είναι μεγάλο και μικρό συγχρόνως. Αυτό είναι αδύνατον. Το μέγεθος καθαυτό δεν μπορεί ποτέ να γίνει εκείνο που είναι αντίθετο προς αυτό. Τι γίνεται όμως με το μέγεθος σε μας; Ο Σιμμίας έχει ένα συγκεκριμένο *μέγεθος*. Γίνεται το *μέγεθος* αυτό μικρότερο, όταν το συγκρίνουμε με τον μεγαλύτερο Φαίδωνα; Όχι. Το *μέγεθος* στον Σιμμία, όταν ο εκείνος συγκριθεί με τον Φαίδωνα, δεν προσλαμβάνει τη μικρότητα, γιατί το *μέγεθος* ως μεγάλο δεν μπορεί να είναι και μικρό. Παρ' όλα αυτά όμως σε σύγκριση με τον Φαίδωνα ο Σιμμίας είναι μικρός· και αφού η αιτία αυτού είναι η *παρουσία* του *εἴδους* "μικρότητα", θα

πρέπει ο Σιμμίας, όταν συγκρίνεται με τον Φαίδωνα, να μετέχει στο *εἶδος* "μικρότητα". Πού έχει όμως τότε παραμείνει το *μέγεθός* του; Εφόσον το *μέγεθος* του Σιμμία δεν μπορεί να έχει γίνει μικρό —το μέγεθος σε μας δεν επιδέχεται τη μικρότητα—, θα πρέπει ή να έχει υποχωρήσει, όταν προήλασε η αντίθετή του μικρότητα, ή το *μέγεθος* έχει καταστραφεί. Το ίδιο συμβαίνει και με τη μικρότητα και με όλα τα αντίθετα. Το αντίθετο δεν γίνεται ποτέ από το αντίθετο· αλλά όταν το αντίθετο πλησιάζει το αντίθετό του, τότε εκείνο είτε υποχωρεί είτε καταστρέφεται. Στο πρώτο επιχείρημα για την αθανασία είχε ειπωθεί μόνο και μόνο ότι το αντίθετο πράγμα μετατρέπεται στο αντίθετο πράγμα.

Ό,τι συμβαίνει στα *εἴδη* συμβαίνει και στα πράγματα, για τα οποία η συμμετοχή σ' ένα συγκεκριμένο *εἶδος* είναι ουσιώδης. Αυτό θα το διασαφηνίσουμε με το παράδειγμα του χιονιού και της φωτιάς. Για το χιόνι είναι ουσιώδης ο προσδιορισμός του με το "ψύχος", όπως και η φωτιά προσδιορίζεται ουσιωδώς με τη "θερμότητα". Για να το καταλάβουμε αυτό ας θυμηθούμε ό,τι είπαμε για τη μέθεξη των αισθητών πραγμάτων στις ιδέες. Κάθε αισθητό πράγμα προσδιορίζεται από τόσες ιδέες όσες είναι και οι ιδιότητες οι αποδείξιμες στο αισθητό πράγμα. Από τις ιδιότητες μερικές είναι έτσι που το πράγμα μπορεί να τις έχει ή όχι, που πάντως δεν χρειάζεται να τις έχει (το να είναι, λ.χ., μεγάλο σε σχέση με κάτι ή μικρό σε σχέση με κάτι). Άλλες ιδιότητες πάλι είναι πάντα συνδεδεμένες με το εκάστοτε πράγμα και δεν μπορούν να χωρισθούν από αυτό· παρ' όλα αυτά όμως δεν είναι ουσιώδεις για το πράγμα (π.χ., τα κόκκινα μαλλιά για τον άνθρωπο). Άλλες πάλι ιδιότητες μοιάζουν να προκύπτουν άμεσα από την ουσία του πράγματος (η γλώσσα του ανθρώπου συνάγεται από τη λογικό-

τητά του). Άλλοι προσδιορισμοί διακρίνονται από τους προαναφερθέντες κατά το ότι είναι ουσιώδεις για το πράγμα, στον άνθρωπο, λ.χ., η λογικότητα. Από τα παραπάνω προκύπτουν για τη θεωρία της μέθεξης τα ακόλουθα: (1) Το πράγμα ενίοτε μετέχει σε *εἴδη* ενίοτε όχι (χωριζόμενα συμβεβηκότα). (2) Το πράγμα μετέχει πάντα σε ορισμένα *εἴδη*, χωρίς η συμμετοχή του σ' αυτά τα *εἴδη* να το προσδιορίζει ουσιωδώς (αχώριστα συμβεβηκότα). (3) Το πράγμα μετέχει πάντα σε συγκεκριμένα *εἴδη*, αλλά η συμμετοχή σ' αυτά τα *εἴδη* δεν συγκροτεί το πράγμα στην ουσία του, αλλά προκύπτει από την ουσία του. (4) Το πράγμα μετέχει σε συγκεκριμένα *εἴδη* και με τη συμμετοχή του σ' αυτά τα *εἴδη* συγκροτείται στην ουσία του.

Ας γυρίσουμε τώρα στο παράδειγμα του χιονιού και της φωτιάς. Είπαμε ότι το χιόνι προσδιορίζεται στην ουσία του με το *εἶδος* του "ψύχους", η φωτιά με το *εἶδος* της "θερμότητας". Από αυτό συνάγεται ότι το χιόνι δεν μπορεί να υπάρξει ποτέ δίχως το ψύχος, όπως και η φωτιά δεν υπάρχει ποτέ δίχως τη θερμότητα, χωρίς όμως να ταυτίζεται με αυτό. Τι θα συμβεί αν στο χιόνι, που στην ουσία του προσδιορίζεται από το ψύχος, πλησιάσει η θερμότητα; Και τι συμβαίνει αν στη φωτιά, που στην ουσία της προσδιορίζεται από τη θερμότητα, πλησιάσει το ψύχος; Υπάρχουν δύο δυνατότητες: Ή θα υποχωρήσει ή θα καταστραφεί. Ένα παράδειγμα για την τελευταία περίπτωση είναι το ακόλουθο: Το χιόνι λειώνει, η φωτιά σβήνει. Ένα παράδειγμα για την περίπτωση της υποχώρησης είναι το ακόλουθο: Η φωτιά μεταπηδά σε κάτι άλλο όταν πιεστεί από το ψύχος, αναζητά καινούργια καύσιμη ύλη. Ποτέ όμως δεν μπορεί το πράγμα να εγκαταλείψει τη μέθεξη στο *εἶδος*, η οποία και είναι ουσιώδης γι' αυτό, και να δεχτεί το αντίθετο *εἶδος* ως ουσιώδη του μορφή. Από αυτό συνάγουμε ότι τα αντί-

θετα *εἴδη* (π.χ. η "θερμότητα" και το "ψύχος") δεν μπορούν να συνδεθούν μεταξύ τους. Αλλά ούτε και τα πράγματα που στην ουσία τους προσδιορίζονται από ένα *εἶδος* μπορούν να δεχθούν το αντίθετο *εἶδος*.

Τα συμπεράσματα της παραπάνω έρευνας πρέπει να εφαρμοστούν στην ψυχή. Όταν ένα σώμα είναι ζωντανό, πρέπει να υπάρχει σ' αυτό ζωή, όπως ακριβώς πρέπει να υπάρχει θερμότητα σε κάτι που είναι θερμό. Η "θερμότητα" όμως, το *εἶδος* "θερμότητα", δεν υπάρχει καθεαυτή σ' αυτό που είναι θερμό. Έτσι και το *εἶδος* "ζωή" δεν υπάρχει καθεαυτό στο σώμα που είναι ζωντανό. Όταν ένα σώμα είναι θερμό, πρέπει στο σώμα αυτό να υπάρχει εκείνο για το οποίο η μέθεξη στη "θερμότητα" είναι ουσιώδης, δηλαδή η φωτιά. Κι όταν ένα σώμα είναι ζωντανό, πρέπει στο σώμα αυτό να υπάρχει εκείνο για το οποίο η μέθεξη στο *εἶδος* "ζωή" είναι προσδιοριστική της ουσίας του. Αυτό είναι η ψυχή που, όπως ξέρουμε από όσα αναπτύχθηκαν πρωτύτερα, είναι εκείνο που δίνει ζωή στο σώμα. Επομένως, όταν η ψυχή εισέρχεται σ' ένα σώμα, φέρνει πάντοτε μαζί της τη ζωή, όπως και η φωτιά φέρνει πάντοτε μαζί της τη θερμότητα. Φωτιά χωρίς θερμότητα δεν υπάρχει· κατ' αναλογίαν, δεν υπάρχει και ψυχή χωρίς ζωή. Όπως η φωτιά δεν ταυτίζεται με το *εἶδος* "θερμότητα", έτσι και η ψυχή δεν ταυτίζεται με το *εἶδος* "ζωή". "Θερμότητα" είναι το ανώτερο *εἶδος*, με το οποίο το *εἶδος* "φωτιά" είναι πάντοτε συνδεδεμένο.

Και ποια είναι η σχέση της ψυχής με τη ζωή; Η ζωή είναι το ανώτερο *εἶδος* στο οποίο η ψυχή, καθ' όσον είναι ψυχή, πάντοτε μετέχει. Ποιο είναι το αντίθετο αυτού του ανώτερου *εἴδους*; Αντίθετο της *ζωῆς* είναι ο *θάνατος*. Το *εἶδος* "ζωή" δεν δέχεται ποτέ το *θάνατον*, όπως και το *εἶδος* "θερμότητα" δεν δέχεται ποτέ το "ψύχος". Μπορεί

να εφαρμοστεί η σχέση αυτή και στην ψυχή, για την οποία η μέθεξη στη ζωή είναι ουσιώδης; Όπως η φωτιά δεν μπορεί ποτέ να υπάρξει χωρίς τη θερμότητα, έτσι και η ψυχή δεν μπορεί ποτέ να υπάρξει χωρίς τη ζωή. Η φωτιά είναι ένα *ἄψυκτον*, η ψυχή είναι ένα *ἀθάνατον*. Μ' αυτό δεν έχει ακόμη αποδειχθεί ότι η ψυχή είναι άφθαρτη, παρά μόνο ότι όσο είναι ψυχή, όσο δηλαδή προσδιορίζεται στην ουσία της από το *εἶδος* "ζωή", δεν επιτρέπει καθόλου πρόσβαση στο θάνατο, είναι "χωρίς θάνατο", όπως πρέπει να μεταφράσουμε εδώ τη λέξη *ἀθάνατον*. Εκείνο που πρέπει ακόμη να αποδειχθεί είναι ότι η ψυχή είναι άφθαρτη, ακατάστρεπτη.

Στα προηγούμενα μάθαμε ότι, όταν το ψύχος πλησιάσει τη φωτιά, η φωτιά ποτέ δεν το δέχεται και παραμένει αυτό που ήταν, δηλαδή φωτιά. Η φωτιά είτε υποχωρεί, όταν την πλησιάσει το ψύχος, είτε καταστρέφεται. Αν το εφαρμόσουμε αυτό στην ψυχή, προκύπτουν τα ακόλουθα: Όταν ο *θάνατος* πλησιάσει την ψυχή, τότε αυτή είτε υποχωρεί —τότε η ψυχή θα ήταν άφθαρτη— είτε καταστρέφεται. Το ότι όμως δεν καταστρέφεται θα πρέπει να αποδειχθεί. Πρέπει λοιπόν να θέσουμε το ακόλουθο ερώτημα: Το *ἀθάνατον* είναι και *ἀνώλεθρον*; Το "χωρίς θάνατο" είναι και ακατάστρεπτο (= άφθαρτο); Ή το *ἀθάνατον*, όταν το πλησιάσει ο *θάνατος*, μπορεί μεν ως *ἀθάνατον* να μη γίνει *θνητόν* —το τρία δεν γίνεται βέβαια ζυγός αριθμός, όταν το πλησιάσει ζυγός αριθμός—, αλλά να καταστραφεί ως *ἀθάνατον*, έτσι ώστε στη θέση του να μπει το *θνητόν*;

Η δυνατότητα αυτή δεν υφίσταται. Εκείνο που στην ουσία του προσδιορίζεται από τη *ζωήν*, σε τέτοιο βαθμό ώστε το ουσιώδες του χαρακτηριστικό να είναι το γεγονός ότι είναι ζωντανό, δεν μπορεί να χάσει αυτό το ουσιώδες χαρακτηριστικό. Η ψυχή καθεαυτήν είναι ζωντάνια, ό,τι αποτελεί τη βάση του *εἴδους* "ζωή". Όπως το *εἶδος* "ζωή"

δεν δέχεται το θάνατο, έτσι και ο φορέας του *εἴδους* "ζωή" δεν δέχεται το θάνατο. Όπως το τρία δεν μπορεί να χωριστεί από το περιττό και η φωτιά από τη θερμότητα, ούτε και η ψυχή μπορεί να χωριστεί από τη ζωή. Οι συγκρίσεις αυτές όμως παραποιούν μάλλον την κατάσταση παρά την φωτίζουν. Αν η θερμότητα ήταν ταυτόσημη με το ακατάστρεπτο (*ἀνώλεθρον*), τότε η φωτιά ως φορέας της θερμότητας δεν θα μπορούσε να καταστραφεί. Η ζωή καθεαυτήν είναι ταυτόσημη με το άφθαρτο. Η ψυχή ως φορέας του *εἴδους* "ζωή" δεν μπορεί να δεχτεί αυτό που είναι αντίθετο στη ζωή. Επομένως, είναι το ίδιο άφθαρτη όπως και το *εἶδος* "ζωή". Γι' αυτό *ἀθάνατος* δεν είναι μόνο εφόσον υποχωρεί ή καταστρέφεται όταν την πλησιάζει ο *θάνατος*, αλλά επίσης είναι *ἀθάνατος* εφόσον δεν μπορεί ποτέ να χωριστεί από τη ζωή. Όταν την πλησιάζει ο θάνατος, η ψυχή δεν καταστρέφεται, αλλά υποχωρεί. Είναι άφθαρτη.

Όσον αφορά τώρα το ερώτημα αν ο ίδιος ο Πλάτων θεωρούσε τα επιχειρήματα αυτά, όπως τα γνωρίσαμε, συνεπή επιχειρήματα, μπορεί να δοθεί η ακόλουθη απάντηση: Τα δύο πρώτα επιχειρήματα, συμπεριλαμβανομένης της απόδειξης με βάση τη θεωρία της *ἀναμνήσεως*, αποτελούν κατά τον Πλάτωνα (πρβ. παραπάνω, σελ. 144) πιθανολογικές αποδείξεις. Η ψυχή είναι πιθανώς αθάνατη· αυτό όμως δεν είναι σίγουρο. Και ποια είναι η στάση του Πλάτωνα απέναντι στο τελευταίο επιχείρημα στον *Φαίδωνα*; Τα πορίσματα της έρευνας για το ζήτημα αυτό δεν θα τα λάβουμε υπ' όψιν. Στον Πλάτωνα επιρρίπτεται (από τους Ueberweg-Praechter, σελ. 267) ότι μέσω της αμφισημίας της λέξης *ἀθάνατος* (με την έννοια του "χωρίς θάνατο") συνήγαγε την απόλυτη αθανασία. Μια άλλη αντίρρηση (πρβ. H. Leisegang, στο: *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, 40ός ημίτ., σελ. 2440) λέει τα

ακόλουθα: Όπως μια ρόδα που κυλάει μετέχει στο *εἶδος* "κίνηση" μόνο όσο κυλάει, έτσι και η ψυχή μετέχει στο *εἶδος* "ζωή" μόνο όσο διάστημα πράγματι ζει. Όπως η ρόδα μπορεί να μετέχει τόσο στο *εἶδος* της κίνησης όσο και στο *εἶδος* της ηρεμίας, όχι βέβαια ταυτόχρονα αλλά διαδοχικά, έτσι μπορεί και η ψυχή να μετέχει διαδοχικά στα *εἴδη* της ζωής και του θανάτου. Κατά των αντιρρήσεων αυτών μπορούν να λεχθούν τα ακόλουθα: (1) Ο Πλάτων απέχει πολύ από το να διαπράξει εδώ το λογικό σφάλμα του "τετραπλασιασμού των όρων" (*quaternio terminorum* [= "όρων τετράς"]) που προκαλείται με την αμφισημία. Η ψυχή είναι άφθαρτη γιατί είναι φορέας του *εἶδους* "ζωή"· όμως δεν συνάγει ο Πλάτων από το *ἀθάνατος* με την έννοια του "χωρίς θάνατο" το *ἀθάνατος* με την έννοια του "εντελώς άφθαρτος". (2) Η δεύτερη αντίρρηση είναι το ίδιο ανεπιτυχής. Μια ρόδα που κυλάει μετέχει κατά συμβεβηκός (*per accidens*) στην κίνηση, η ψυχή όμως μετέχει κατά την ουσία της στη ζωή. Από μια συμβεβηκυία μέθεξη όμως δεν μπορούν να συναχθούν συμπεράσματα για μια ουσιαστική μέθεξη. Ας μην ασχοληθούμε παραπέρα με τις αντιρρήσεις αυτές κατά του Πλάτωνα.

Ποια είναι η στάση του ίδιου του Πλάτωνα απέναντι στην τρίτη και τελευταία απόδειξη του *Φαίδωνα*; Ένας από τους συνομιλητές, ο Κέβης, που έφερε την αντίρρηση για τον υφαντή και το ιμάτιο, λέει ότι έχει πειστεί εντελώς (*Φαίδ.* 107a). Ο Σιμμίας όμως, που διατύπωσε την αντίρρηση για το όργανο και την αρμονία, λέει ότι πιστεύει μεν πως τα πράγματα σχετικά με την ψυχή έχουν όπως υπέδειξε ο Σωκράτης· αλλά εξαιτίας της αδυναμίας της ανθρώπινης φύσης τού γεννήθηκαν αμφιβολίες (*Φαίδ.* 107a-b). Επ' αυτού απαντά ο Σωκράτης (*Φαίδ.* 107b): Τούτο είναι ορθό, εκτός απ' αυτό θα πρέπει ίσως ακόμη να διερευνη-

θούν ακριβέστερα οι θεμελιώδεις προϋποθέσεις (*τὰς* [...] *ὑποθέσεις τὰς πρώτας*). Αν γίνει αυτό, θα επιτύχουμε τη μέγιστη δυνατή σαφήνεια που μπορεί να αποκτήσει ο άνθρωπος. Αυτό σημαίνει τα εξής: (1) Η απόκτηση πλήρους γνώσης σ' αυτή τη ζωή είναι κάτι απαγορευμένο για τον άνθρωπο. Τούτο συμφωνεί με το ότι η πλήρης γνώση περιέρχεται στην ψυχή όταν εκείνη έχει χωριστεί εντελώς από το σώμα. (2) Οι θεμελιώδεις προϋποθέσεις της απόδειξης δεν έχουν ακόμη διασφαλιστεί στο βαθμό που θα μπορούσαν να διασφαλιστούν. Ποιες είναι οι θεμελιώδεις προϋποθέσεις; Το ερώτημα αυτό μπορεί να διατυπωθεί και με τον ακόλουθο τρόπο: Κάτω από ποιες προϋποθέσεις είναι ορθή η τελευταία απόδειξη στον *Φαίδωνα*; Προφανώς, η απόδειξη είναι ορθή α) αν η ψυχή δεν είναι μια λειτουργία του σώματος, αλλά είναι αυτή καθεαυτήν ένα ον, αν είναι δηλαδή, όπως είπαν αργότερα οι μεσαιωνικοί στοχαστές, μια ουσία. Και παραπέρα: β) Αν γίνει δεκτό αυτό, η δεύτερη προϋπόθεση είναι τα *εἴδη*, οι καθεαυτές υφιστάμενες ουσίες, να αποτελούν το πραγματικό αίτιο της υφής των πραγμάτων που μετέχουν στις ουσίες και συνεπώς, όσον αφορά την ψυχή, το *εἶδος* "ζωή" να αποτελεί το αίτιο της αφθαρσίας της ψυχής, η οποία μετέχει στο *εἶδος* "ζωή". Ως προς το α) ας σημειωθούν τα ακόλουθα: Το ότι η ψυχή είναι ουσία δεν το αμφισβητεί ο Πλάτων· ο ίδιος εξάλλου, κατά την αναίρεση της αντίρρησης ότι η ψυχή είναι αρμονία, προσπάθησε να αποδείξει ότι η ψυχή υφίσταται καθεαυτήν, ότι άρα είναι ουσία. Από τον Kant και έπειτα λέγεται συχνά ότι μια τέτοια απόδειξη αποτελεί έναν υπερβατολογικό παραλογισμό, δηλαδή ένα εσφαλμένο συμπέρασμα, που οφείλεται στη φύση του ανθρώπινου λογικού και που συνοδεύεται από μιαν αναπόφευκτη, αν και όχι αδιάλυτη, αυταπάτη (*Kritik der reinen Vernunft* B 399). Ως προς το β) ας

σημειωθούν τα ακόλουθα: Η θεωρία των ιδεών είχε γίνει όσο ήδη ζούσε ο Πλάτων αντικείμενο ζωηρών συζητήσεων· ο Πλάτων την διασαφήνισε επανειλημμένα. Στη συνέχεια προπάντων ο Αριστοτέλης αμφισβήτησε ότι οι ουσίες υφίστανται χωριστά από τα πράγματα και ότι σχηματίζουν ένα δικό τους ξεχωριστό κόσμο· ο Νεοπλατωνισμός είδε τις ουσίες ως περιεχόμενα του *νοῦ*. Όταν λοιπόν ο Πλάτων βάζει τον Σωκράτη να λέει ότι οι θεμελιώδεις προϋποθέσεις της απόδειξης πρέπει να ελεγχθούν ακριβέστερα, καθίσταται προφανές ότι ο ίδιος γνώριζε πολύ καλά κάτω από ποιες προϋποθέσεις είναι συνεπής η τελευταία απόδειξη. Μόνο αν η ψυχή είναι ουσία και μόνο αν οι ουσίες αποτελούν το πραγματικό αίτιο εκείνου που πραγματώνεται σε κάθε πράγμα, μπορεί να αποδειχτεί ότι η ψυχή είναι άφθαρτη. Αν όμως οι προϋποθέσεις τεθούν υπό αμφισβήτηση, τότε η απόδειξη είναι αδύναμη. Και παραπέρα: Μέχρι τώρα δεν ειπώθηκε από τον Πλάτωνα με αρκετή πληρότητα τι τέλος πάντων είναι πράγματι η ψυχή.

Η προσπάθεια να διαμορφώσει την απόδειξη της αθανασίας με τέτοιο τρόπο, ώστε να μην μπορεί να αναιρεθεί ούτε να αμφισβητηθεί, προπαντός ως προς τις προϋποθέσεις της, ώθησε τον Πλάτωνα να ανασχηματίσει στον *Φαῖδρο* το τελευταίο επιχείρημα του *Φαίδωνα*. Όταν λέω ότι ανασχηματίζει το επιχείρημα στον *Φαῖδρο*, εννοώ ότι ο *Φαῖδρος* δεν προσφέρει ένα εντελώς νέο επιχείρημα της αθανασίας, αλλά ότι χρησιμοποιεί την ιδέα που αναπτύσσεται στο τελευταίο μέρος του *Φαίδωνα* και της δίνει νέα μορφή. Από αυτό μπορούμε παραπέρα να συμπεράνουμε ότι στο τελευταίο αυτό επιχείρημα του *Φαίδωνα* ο Πλάτων αποδίδει τη μέγιστη αποδεικτική ισχύ, καθώς τα δύο πρώτα επιχειρήματα παύουν να τον απασχολούν. Εκτός απ' αυτό, τώρα λέγεται τι είναι η ψυχή.

4.2 Η αθανασία της ψυχής κατά τον *Φαῖδρο* (245c-246a)

Το επιχείρημα του *Φαίδωνα*, με το οποίο ξεκινά η απόδειξη στον *Φαῖδρο*, απέδειξε ότι η ψυχή είναι φορέας του *εἶδους* "ζωή". Ως φορέας του *εἶδους* "ζωή" η ψυχή δεν μπορεί ποτέ να δεχτεί το αντίθετο της ζωής. Όταν την πλησιάζει το αντίθετο, τότε εκείνη υποχωρεί. Ως φορέας της ζωής η ψυχή φέρνει τη ζωή σε καθετί όπου εισέρχεται. Είναι εκείνο που δίνει τη ζωή σε όλα τ' άλλα, ενώ η ίδια είναι ζωντανή αφ' εαυτής ως φορέας του *εἶδους* "ζωή". Σε σύγκριση λοιπόν με εκείνο που καθίσταται ζωντανό μέσω αυτής η ψυχή είναι ένα *πρῶτον*, πρώτη και ανώτατη. Εκείνο από το οποίο ως πρώτο και ανώτατο αποκτά κάτι είναι ή γίγνεσθαι είναι η αρχή, κάτω από την οποία βρίσκονται όλα τ' άλλα. Η αρχαία ελληνική λέξη *ἀρχή* αποδίδει την έννοια αυτή. Η ψυχή ως φορέας της ζωής, που δίνει ζωή σε όλα τ' άλλα, είναι επομένως *ἀρχή*. Τι σημαίνει "ζωή"; Ζωή είναι εμμενής ενέργεια (= εμμενής δράση), σ' αντίθεση προς την ενέργεια που κατευθύνεται προς τα έξω και η οποία στρέφεται μόνο στη δημιουργία ή στην αναμόρφωση άλλων πραγμάτων. Στην εμμενή ενέργεια ή δράση εκείνο που ενεργεί εκδιπλώνει τον ίδιο του τον εαυτό. Η δράση, η ανάπτυξη, η ενέργεια δεν είναι τίποτε άλλο από ένα είδος κίνησης. Αφού η "ζωή" είναι εμμενής δράση, είναι και ένα είδος κίνησης. Η ψυχή δίνει ζωή σε όλα τ' άλλα, η ίδια όμως ως φορέας του *εἶδους* "ζωή" είναι αφ' εαυτής ζωντανή. Αφού η "ζωή" είναι ένα είδος κίνησης, μπορούμε τώρα να ορίσουμε την ψυχή ως εκείνο που κινεί όλα τ' άλλα, η ίδια όμως κινείται αφ' εαυτής (πρβ. *Νόμ.* 894e κ.ε.). Ό,τι κινείται αφ' εαυτού δεν λαμβάνει την κίνηση από έξω, δηλαδή η κίνηση δεν του μεταδίδεται μέσω κάτι διαφορετικού από το ίδιο, αλλά ό,τι

κινείται αφ' εαυτού έχει εντός του την αιτία της κίνησής του. Το να έχει κάτι εντός του την αιτία της κίνησης και να κινεί όλα τ' άλλα, αν το εφαρμόσουμε στην ψυχή, σημαίνει τα ακόλουθα: Η ψυχή είναι φορέας του *εἴδους* "ζωή"· και επειδή κατά την ουσία της μετέχει στο *εἶδος* αυτό και δεν μπορεί ποτέ να χωριστεί από το *εἶδος* αυτό, είναι πάντοτε ζωντανή, και μάλιστα από την ίδια της την ουσία ή αφ' εαυτής. Όντας αφ' εαυτής ζωντανή, είναι και αφ' εαυτής, δηλαδή από την ίδια της την ουσία, κινούμενη. Συνεπώς, το να έχει κάτι εντός του την αιτία της κίνησης σημαίνει ότι η αιτία της κίνησης βρίσκεται στην ίδια του την ουσία. Εφόσον η ψυχή δίνει ζωή σε όλα τ' άλλα στα οποία εισέρχεται, είναι, όπως διαπιστώσαμε, *ἀρχή*. Τώρα πλέον μπορούμε να πούμε ότι η ψυχή είναι *πηγὴ καὶ ἀρχὴ κινήσεως* (*Φαῖδρ.* 245c9), εκείνο από το οποίο ξεκινά η κίνηση· συνεπώς, η ψυχή είναι η *πηγή* της κίνησης. Με βάση αυτούς τους προκαταρκτικούς συλλογισμούς μπορεί τώρα να αναπτυχθεί η απόδειξη της αθανασίας της ψυχής (*Φαῖδρ.* 245c-246a).

Ό,τι κινείται από κάτι άλλο και το ίδιο κινεί άλλα εξαρτάται ως προς την κίνησή του από εκείνο μέσω του οποίου κινείται. Όταν δεν του μεταδίδεται πλέον κίνηση, παύει και το ίδιο να κινείται κι ούτε μπορεί πλέον να κινεί άλλα. Ας δούμε ένα παράδειγμα: Το μπαστούνι, που κινείται από το χέρι, κινεί τη μπάλα· αν το χέρι παύσει να μεταδίδει την κίνηση στο μπαστούνι, τότε παύει και η κίνηση του μπαστουνιού και το μπαστούνι δεν μπορεί πλέον να μεταδώσει την κίνηση στη μπάλα. Ή ένα άλλο παράδειγμα: Το ανθρώπινο σώμα κινείται από την ψυχή και μπορεί ως κινούμενο να κινήσει άλλα (όπως, λ.χ., το μπαστούνι). Εάν παύσει να λαμβάνει κίνηση από την ψυχή, τότε σταματά η κίνησή του, πεθαίνει και φυσικά δεν μπορεί να μεταδώσει πια κίνηση σε άλλα.

Τι συμβαίνει όμως με αυτό που κινείται αφ' εαυτού, όσον αφορά την παύση της κίνησης; Καθώς αυτό ως προς την κίνησή του δεν εξαρτάται από κάποιο άλλο, δεν μπορεί να παύσει η κίνησή του, αν έπαυε να του μεταδίδεται κίνηση από κάποιο άλλο, γιατί δεν λαμβάνει την κίνησή του από άλλο, αλλά από τον ίδιο του τον εαυτό, και επιπλέον μεταδίδει την κίνηση σε άλλα· αυτό που κινείται αφ' εαυτού είναι, όπως αποδείχθηκε με τους προκαταρκτικούς συλλογισμούς, *ἀρχή*. Η ψυχή ως *ἀρχὴ* δεν μπορεί να ανήκει στην περιοχή του γιγνομένου, γιατί τότε ως προς το γίγνεσθαί της θα εξαρτιόταν από κάτι άλλο. Εκείνο που ανήκει στο γιγνόμενο και ως προς το γίγνεσθαί του εξαρτάται από άλλο δεν μπορεί να είναι πρώτο και ανώτατο, κάτω από το οποίο βρίσκονται όλα τ' άλλα, δεν μπορεί να είναι *ἀρχή*. Γιατί καθετί που γίνεται γίνεται αυτό που γίνεται διά της *παρουσίας* των *εἰδῶν*. Τα *εἴδη*, που από την πλευρά τους προϋποθέτουν στο είναι και στην ουσία τους το *ἀγαθόν*, είναι σε σύγκριση με το γιγνόμενο *ἀρχή*, αγέννητη αρχή. Γιατί παρόλο που προϋποθέτουν το *ἀγαθὸν* δεν γίνονται, αλλά είναι. Αν γίνονταν, δηλαδή αν δημιουργούνταν από το *ἀγαθόν*, τότε δεν θα ήταν *ὄντως ὄντα* και *ἀρχαί*. Στην περιοχή των *ὄντως ὄντων* ανήκει η ψυχή, όπως γνωρίζουμε από τον *Φαίδωνα*. Η ίδια η ψυχή δεν είναι μεν *εἶδος*, αλλά φορέας του *εἴδους* "ζωή", και ισχύει επίσης ότι είναι *ἀρχή*. Η ψυχή ως *ἀρχὴ* είναι αγέννητη (*ἀγένητον*: *Φαῖδρ.* 245d3).

Ό,τι είναι αγέννητο είναι κατ' ανάγκην άφθαρτο. Το συμπέρασμα αυτό δεν το κατανοούμε εξαρχής. Για ποιο λόγο το αδημιούργητο δεν μπορεί να φθαρεί; Γένεση είναι η συναρμογή (πρβ. *Τίμ.* 41a-b). Ό,τι συναρμόστηκε έχει μέρη, στα οποία μπορεί να χωριστεί. Ό,τι όμως είναι, χωρίς να έχει δημιουργηθεί, δεν μπορεί να έχει συναρμο-

στεί και γι' αυτό το λόγο δεν έχει μέρη, στα οποία να μπορεί να διαλυθεί. Παραμένει εν τούτοις το ερώτημα μήπως το μη αποτελούμενο από μέρη και αδημιούργητο ον δεν μπορεί να φθαρεί με άλλο τρόπο, ακόμη κι αν δεν μπορεί να διαλυθεί σε μέρη. Θα μπορούσε να σκεφτεί κανείς ότι το αδημιούργητο σβήνει σαν τη φωτιά που παύει να τροφοδοτείται.

Εδώ πρέπει να σκεφτούμε τι σημαίνει "φθορά" (*φθορά*, κατά την αριστοτελική ορολογία). Ο Αριστοτέλης, *Περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς* 335b4, αναφέρει τα εξής: Να φθαρεί μπορεί μόνο εκείνο που μπορεί να είναι ή να μην είναι. Να είναι ή να μην είναι μπορεί εκείνο που δεν συμπεριφέρεται πάντοτε με τον ίδιο τρόπο, δηλαδή εκείνο που είναι μεταβλητό. Εκείνο όμως που κατά την ουσία του είναι αμετάβλητο δεν μπορεί να είναι ή να μην είναι, αλλά είναι κατ' ανάγκην. Ό,τι όμως είναι κατ' ανάγκην δεν μπορεί να έχει γίνει· γιατί αν είχε γίνει, τότε κάποτε ήταν μη ον και από την κατάσταση του μη όντος θα είχε μεταβληθεί σε ον. Αυτό όμως που δεν έχει δημιουργηθεί αλλά είναι αμετάβλητο δεν μπορεί να περιέλθει στην κατάσταση του μη όντος, γιατί τότε θα έπρεπε να είναι κάτι μεταβλητό. Παραπέρα: Η γένεση και η φθορά λαμβάνουν χώρα, όπως κάθε μεταβολή, μέσα στο χρόνο. Καθετί που έχει δημιουργηθεί είναι κάτι πέρα για πέρα χρονικό (πρβ. *Τίμ.* 36c κ.ε.) και γι' αυτό υπόκειται στη μεταβολή. Μια αδημιούργητη *ἀρχή*, αντίθετα, δεν υπόκειται στο χρόνο· για ένα τέτοιο αδημιούργητο δεν ισχύει το "ήταν, είναι, θα είναι", αλλά μόνο το "είναι"· είναι *ἄϊδιον*, που το μεταφράζουμε ως "αιώνιο": άχρονη παραμονή στο "τώρα". Ό,τι είναι άχρονο δεν μπορεί να φθαρεί σε κάποια χρονική στιγμή. Τρόπος ύπαρξής του είναι η αμετάβλητη αιωνιότητα, και όπου δεν υπάρχει μεταβολή δεν υπάρχει ούτε γένεση ούτε φθορά.

Αν κάτι είναι αδημιούργητο, μπορούμε να συμπεράνουμε τα εξής: Ως αδημιούργητο είναι αιώνιο, ως αιώνιο είναι άφθαρτο. Το αδημιούργητο είναι άφθαρτο.

Η ιδέα αυτή, ότι δηλαδή ό,τι δεν δημιουργήθηκε δεν μπορεί και να φθαρεί και ότι, συνεπώς, από τη μη γένεση συνάγεται η αφθαρσία και από τη γένεση η φθορά προϋποτυπώθηκε από τους προσωκρατικούς· η διάκριση όμως χρόνου και αιωνιότητας (αιωνιότητα = αμετάβλητο "τώρα"· ο χρόνος είναι απείκασμα της αιωνιότητας· το "τρίτον της ομοιώσεως" [*tertium comparationis*] είναι η ατελείωτη διάρκεια του χρόνου) δεν είναι ανιχνεύσιμη πουθενά πριν από τον Πλάτωνα. Ο πρώτος που δίδαξε ότι μαζί με τη γένεση πάει η φθορά, με τη μη γένεση η αφθαρσία είναι, κατά τον Διογένη Λαέρτιο IX 19, ο Ξενοφάνης: "Πρώτος απέδειξε ότι καθετί που γίνεται είναι φθαρτό." Ο Παρμενίδης (απ. 8.3: *ὡς ἀγένητον ἐὸν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν*) μοιάζει επίσης να λέει ότι η πραγματικότητα, επειδή είναι αγέννητη, είναι άφθαρτη. Αργότερα, η θέση πως ό,τι έχει γεννηθεί είναι φθαρτό και πως ό,τι δεν έχει γεννηθεί είναι άφθαρτο έγινε σχεδόν κοινός τόπος· πρβ., λ.χ., Μέλισσος, απ. 2: "Αφού λοιπόν αυτό (το ον) δεν έγινε, είναι και πάντα ήταν και πάντα θα είναι, και δεν έχει ούτε αρχή ούτε τέλος [...]. Γιατί, αν είχε γεννηθεί, θα είχε μια αρχή (γιατί, αν γεννήθηκε, θα έπρεπε κάποια στιγμή να έχει αρχίσει να γεννιέται) [...]"· Πλάτ. *Τίμ.* 41a8-b3: "Καθετί που συναρμόστηκε μπορεί να διαλυθεί [...]· γι' αυτό εσείς, επειδή έχετε γεννηθεί, δεν είστε ούτε τελείως αθάνατοι ούτε τελείως απρόσβλητοι στη διάλυση" (ο Δημιουργός απευθύνεται στους κατώτερους θεούς). Ο Αριστοτέλης (*Περὶ οὐρανοῦ* 282b8 κ.ε.) εξισώνει τις έννοιες "γενητόν" και "φθαρτόν" και αποδεικνύει στη συνέχεια ότι το *ἀγένητον* είναι *ἄφθαρτον* και το *ἄφθαρτον* είναι *ἀγένητον*.

Ένα πρόσθετο επιχείρημα για το ότι η αγέννητη *ἀρχὴ* δεν μπορεί να φθαρεί —και επανερχόμαστε έτσι στον *Φαῖδρο*— υπάρχει στον ακόλουθο συλλογισμό (*Φαῖδρ.* 245d4-6): Αν υποθέσουμε ότι η αγέννητη *ἀρχὴ* μπορεί να φθαρεί, τότε ούτε η ίδια η *ἀρχὴ* ούτε και κάτι άλλο θα μπορούσε να γίνει από την *ἀρχήν*. Η *ἀρχὴ* δεν μπορεί να γίνει από την *ἀρχήν*, (1) γιατί δεν θα υπήρχε καμιά *ἀρχή*, από την οποία θα μπορούσε να γίνει η *ἀρχή*, και (2) γιατί αυτό που έχει γίνει δεν μπορεί να αποτελεί την ανώτατη και αμετάβλητη *ἀρχήν*. Ούτε κάτι άλλο θα μπορούσε να γίνει από την *ἀρχήν*, αφού *ἀρχὴ* δεν θα υπήρχε. Γιατί όλα πρέπει να γίνονται από την *ἀρχήν*. Αν δεν υπάρχει κάτι πρώτο και ανώτατο, αν δεν υπάρχει *ἀρχὴ* της κίνησης, τότε δεν υπάρχει και κίνηση.

Την ιδέα αυτή μπορούμε να την διασαφηνίσουμε με το παράδειγμα της αιτιώδους σειράς. Κάθε κίνηση μέσα στον κόσμο της εμπειρίας μας έχει μια αιτία που την προκαλεί. Το να μπορεί η αιτία αυτή να θέτει σε κίνηση κάτι άλλο είναι δυνατόν μόνο εάν η ίδια η αιτία έχει κίνηση, την οποία μπορεί να μεταδώσει σε άλλα. Από πού αντλεί η αιτία την κίνηση; Από κάτι άλλο. Και από πού αντλεί αυτό την κίνησή του; Πάλι από κάτι άλλο κ.ο.κ. Αν παρακολουθήσουμε τη σειρά των κινούντων αιτίων και όσων κινούνται από αυτά, τότε αντιλαμβανόμαστε ότι όλα όσα κινούνται κινούνται από κάτι άλλο. Και αυτή η σειρά κινούντος και κινουμένου θα μπορούσε να είναι ατέρμονη μέσα στον κόσμο του γίγνεσθαι, εφόσον δεν δεχόμαστε ότι ο κόσμος του γίγνεσθαι έχει μια αρχή στο χρόνο. Το ερώτημα όμως αν ο κόσμος έχει ή δεν έχει μια χρονική αρχή δεν έχει σημασία για το συλλογισμό μας. Όλες οι αιτίες μέσα στον κόσμο της εμπειρίας απαιτούν μια προηγούμενη αιτία κι αυτή πάλι μια άλλη αιτία. Γι' αυτό όλες αυτές οι αιτίες

οφείλονται σε μια άλλη αιτία και επομένως δεν είναι τίποτε άλλο παρά δευτερεύουσες αιτίες· λ.χ., το μπαστούνι, που κινούμενο από το χέρι κινεί μια μπάλα, είναι δευτερεύουσα αιτία. Αν όμως δεχτούμε ότι υπάρχουν μόνο δευτερεύουσες αιτίες και ούτε μια πρώτη αιτία, τότε θα προέκυπτε ένα άτοπο συμπέρασμα: Θα υπήρχαν δευτερεύουσες αιτίες, δεν θα υπήρχε όμως η πρώτη εκείνη αιτία που μεταδίδει την κίνηση σ' όλη τη σειρά κινούντος και κινουμένου. Αυτό γίνεται ακόμη πιο σαφές αν, θεωρητικά, συνοψίσουμε όλη τη σειρά των δευτερευουσών αιτιών σε μια ενότητα. Από πού αντλεί το σύνολο αυτό των δευτερευουσών αιτιών την κίνησή του; Προφανώς από μια αιτία που δεν ανήκει η ίδια στη σειρά των δευτερευουσών αιτιών, αλλά πρέπει να τοποθετηθεί έξω από αυτή. Η αιτία που δεν ανήκει στη σειρά των δευτερευουσών αιτιών πρέπει να κινείται αφ' εαυτής· η κίνησή της μπορεί μόνο από αυτή την ίδια να προέρχεται και όχι από κάτι άλλο, γιατί τότε θα ήταν και αυτή δεύτερη και όχι πρώτη αιτία. Εάν λοιπόν εξαφανιζόταν η πρώτη αιτία, τότε δεν θα υπήρχαν και δεύτερες αιτίες.

Ας εφαρμόσουμε τα παραπάνω στην ψυχή. Η ψυχή ως *ἀρχὴ τῆς κινήσεως* μεταδίδει την κίνηση σ' ολόκληρη τη σειρά των δευτερευουσών αιτιών. Ως *ἀρχὴ τῆς κινήσεως*, ως πρώτη αιτία της κίνησης, η ψυχή δεν μπορεί να ανήκει στη σειρά των δευτερευουσών αιτιών. Αφού όλες οι αιτίες μέσα στον κόσμο της εμπειρίας είναι δευτερεύουσες αιτίες, η ψυχή όμως δεν ανήκει στον κόσμο της εμπειρίας αλλά στο νοητό, η πρώτη αιτία της κίνησης βρίσκεται στο νοητό. Εάν εξαφανιζόταν η πρώτη αιτία, αν αφανιζόταν δηλαδή η ψυχή, τότε η σειρά των δευτέρων αιτιών δεν θα ελάμβανε πλέον κίνηση. Το αποτέλεσμα θα ήταν το τέλος κάθε κίνησης. Η ψυχή ως *ἀρχὴ τῆς κινήσεως* είναι επομένως άφθαρ-

τη. Αλλά ούτε και μπορεί να έχει δημιουργηθεί, γιατί η γένεση είναι μία *κίνησις*. Από πού θα έπαιρνε η ψυχή μια τέτοια *κίνησιν*, αν η ίδια είναι η *ἀρχὴ τῆς κινήσεως*; Γι' αυτό η *ἀρχὴ τῆς κινήσεως*, η ψυχή, είναι αγέννητη και άφθαρτη. Ο Πλάτων θέλει να θεωρεί ότι ο συλλογισμός αυτός έχει ισχύ για κάθε ψυχή (*Φαῖδρ.* 245c5: *ψυχὴ πᾶσα ἀθάνατος*), τόσο για την ψυχή που δίνει ζωή στο σώμα των ανθρώπων και των ζώων όσο και για την κοσμική ψυχή. Η πηγή του επιχειρήματος αυτού είναι ο Αλκμαίων ο Κροτωνιάτης (περ. 570-500 π.Χ.), ο οποίος δίδαξε (πρβ. Αριστ. *Περὶ ψυχῆς* 405a29) ότι η ψυχή είναι πάντοτε σε κίνηση και γι' αυτό είναι αθάνατη (πρβ. επίσης H. Diels, *Doxographi Graeci*, σελ. 386).

Στους *Νόμ.* 894b κ.ε. η απόδειξη του *Φαίδρου* επαναλαμβάνεται, πρβ. επίσης 896a-b: Η ψυχή είναι *ἀρχὴ κινήσεως*· η ψυχή είναι πρώτον κινούν, που κινεί το σώμα. Πρέπει επίσης να παραβάλουμε το χωρίο 988e της μάλλον νόθας *Ἐπινομίδος*: Η ψυχή είναι η *αἰτία* κάθε κίνησης. Μια άλλη θεμελίωση της αθανασίας της ψυχής προτείνεται στο μύθο της δημιουργίας του κόσμου στον *Τίμαιο* (πρβ. 41a κ.α.): Η ψυχή είναι αθάνατη, γιατί πλάστηκε από τον ίδιο το Δημιουργό. Καθετί φθαρτό οφείλει τη γένεσή του στις κατώτερες θεότητες.

4.3 Η απόδειξη της αθανασίας στην *Πολιτεία* (608d-611b)

Οι αποδείξεις της αθανασίας που γνωρίσαμε ώς τώρα είτε είχαν την αφετηρία τους σε φυσικοφιλοσοφικές σκέψεις είτε αντλούσαν την αποδεικτική ισχύ τους από τη θεωρία των ιδεών. Ένα διαφορετικού είδους επιχείρημα βρίσκεται στο

δέκατο βιβλίο της *Πολιτείας*. Το επιχείρημα αυτό είναι συγγενές με την ιδέα που αναπτύσσεται στον *Γοργία*, ότι η *ἀδικία* είναι αρρώστια της ψυχής. Σε συνάρτηση προς την άποψη αυτή ο Πλάτων εξετάζει στην *Πολιτεία* τα αίτια που προκαλούν αφανισμό και φθορά. Αφετηρία του επιχειρήματος αποτελεί ο συλλογισμός ότι καλό είναι καθετί που σώζει και ωφελεί, κακό αντίθετα είναι εκείνο που φέρνει καταστροφή και αφανισμό. Ο ορισμός του καλού ως εκείνου που ωφελεί και ενισχύει αυτό που υπάρχει κατ' αρχήν μας φαίνεται αρκετά ύποπτος· γιατί γνωρίζουμε με ποιο τρόπο μπορεί να παρανοηθεί ένας τέτοιος ορισμός του καλού και ποιες συνέπειες μπορεί να έχει αυτή η παρανόηση. Καλό είναι αυτό που ωφελεί το λαό, το κράτος ή το κόμμα: Αυτό όμως φαίνεται σα να είναι ένα είδος άδειας για την άσκηση κάθε μορφής βίας ενάντια σε αντιφρονούντες. Οι αντιφρονούντες είναι στοιχεία φθοροποιά, άρα πρέπει να αντιμετωπίζονται με ανάλογο τρόπο. Αυτό θέλει να πει ο Πλάτων; Ασφαλώς όχι. Καλό είναι εκείνο που ωφελεί κάθε πράγμα σ' αυτό που είναι εκείνο στην ουσία του και αυτήν σώζει, άρα καλό είναι εκείνο που ωφελεί τον άνθρωπο ως άνθρωπο. Και επειδή ο άνθρωπος στην πραγματικότητα είναι η ψυχή, καλό είναι εκείνο που ωφελεί την ψυχή, κακό είναι εκείνο που την βλάπτει. Αυτό γενικεύεται ως εξής: Καλό είναι εκείνο που σώζει κάθε πράγμα σ' αυτό που είναι η ουσία του και αυτήν ωφελεί, κακό είναι εκείνο που φέρνει στο καθετί τον αφανισμό.

Άραγε αυτό που φέρνει τον αφανισμό είναι το ίδιο για όλα τα έμβια όντα, καθώς και για την ανόργανη φύση; Μάλλον όχι. Τα έμβια όντα καταστρέφονται από αρρώστιες και από τη φθορά της γήρανσης, και μάλιστα δεν καταστρέφονται όλα από τις ίδιες αρρώστιες· τα άβια όντα έχουν πάλι άλλες αιτίες που προκαλούν σ' αυτά φθορά, όπως,

π.χ., η σκουριά στο σίδερο. Η ψυχή δεν είναι έμβιο ον με σώμα ούτε άβιο. Υπάρχει κάποιο κακό που βλάπτει την ψυχή; Αναμφίβολα. Το κακό αυτό είναι ένα και μοναδικό, η *ἀδικία*. Γιατί γίνεται αυτό; Από αρρώστιες που προσβάλλουν και εξοντώνουν τους οργανισμούς η ψυχή δεν μπορεί προφανώς να υποστεί βλάβη, γιατί δεν είναι οργανισμός. Ούτε και εκείνο που διαλύει και αφανίζει τα ανόργανα πράγματα μπορεί να βλάψει την ψυχή, όπως και δεν μπορεί να βλάψει την ψυχή οτιδήποτε προκαλεί τη φθορά των υλικών πραγμάτων. Συνεπώς, ως μοναδικό κακό που μπορεί να προκαλέσει βλάβη στην ψυχή πρέπει να θεωρηθεί η *ἀδικία*. Άραγε πεθαίνει η ψυχή από την *ἀδικίαν*, δηλαδή από το ανάλογο προς τη φύση της κακό; Αν συνέβαινε αυτό, τότε οι *ἄδικοι* θα 'πρεπε να πεθαίνουν εξαιτίας της κακότητάς τους. Αυτό όμως διόλου δεν συμβαίνει, αλλά αντίθετα, αν τους αφήσουν να κάνουν ό,τι θέλουν, γίνονται όλο και πιο δραστήριοι. Αλλά μπορεί ίσως να τιμωρηθούν με το να χωριστεί η ψυχή τους από το σώμα. Αυτό σημαίνει ότι η αδικία η ίδια βλάπτει μεν την ψυχή, αλλά δεν της επιφέρει σαν ένα είδος αρρώστιας το θάνατο. Αν ένας άδικος τιμωρείται με το θάνατο εξαιτίας της αδικίας του, δεν είναι η *ἀδικία* εκείνο που προξενεί το θάνατο του σώματος, αλλά είναι ένα κακό με τέτοια φύση που μπορεί να καταστρέψει το σώμα. Αφού λοιπόν η ψυχή δεν μπορεί να εξολοθρευτεί από το κακό που την βλάπτει και αφού εκτός από αυτό το ένα κακό της ψυχής, την *ἀδικίαν*, δεν υπάρχει άλλο που να την βλάπτει, η ψυχή δεν μπορεί καθόλου να εξολοθρευτεί.

Εδώ θα μπορούσαν να υπάρξουν αντιρρήσεις: Κάθε πράγμα μπορεί μεν να εξολοθρεύεται μόνο από το αντίστοιχο προς αυτό κακό, το αντίστοιχο όμως αυτό κακό προκαλείται από άλλα κακά. Οι χαλασμένες τροφές, οι τροφές

δηλαδή που έχουν προσβληθεί από το σύμφυτό τους κακό, αν καταναλωθούν, προξενούν αρρώστια· από την αρρώστια μπορεί το σώμα να καταστραφεί. Στην περίπτωση αυτή το σώμα καταστρέφεται από το δικό του κακό, την αρρώστια, εξαιτίας των τροφών. Ισχύει κάτι παρόμοιο για την ψυχή, ώστε, για παράδειγμα, από αρρώστια του σώματος να προκληθεί η αρρώστια της ψυχής και τότε η ψυχή εξαιτίας της αρρώστιας της να καταστραφεί από το δικό της κακό; Αν συνέβαινε αυτό, θα έπρεπε να αποδειχθεί ότι η σωματική αρρώστια προκαλεί *ἀδικίαν*, αδικία και κακότητα. Κάτι τέτοιο συμβαίνει αναμφίβολα με ορισμένες αρρώστιες, δεν είναι όμως ο κανόνας. Ακόμη όμως κι αν παραδεχτούμε ότι μερικές αρρώστιες επενεργούν αρνητικά σ' αυτό που ονομάζει ο Πλάτων ψυχή, τίποτα πάλι δεν έχει αποδειχθεί μ' αυτό· γιατί η *ἀδικία*, για όποιον την έχει, δεν θα προκαλέσει το θάνατο της ψυχής του. Συνεπώς η ψυχή είναι αθάνατη.

Διδάσκει ο Πλάτων μια ατομική αθανασία; Είναι ή δεν είναι αθάνατη η ατομική ψυχή; Ο U. v. Wilamowitz γράφει τα ακόλουθα στο αξιόλογο βιβλίο του για τον Πλάτωνα (σελ. 374): «Μια ψυχή που περιφέρεται σε αναρίθμητα ανθρώπινα σώματα δεν έχει ατομικότητα, και όσο κι αν την αποκτά σε καθεμιά ενσάρκωση, πρέπει να την αποβάλει [...]. Και εντούτοις φανερώνεται (στον Πλάτωνα) το ισχυρό αίσθημα του ατομικού ψυχικού βίου, γιατί ο ίδιος ο Πλάτων είχε μια τόσο ισχυρή ατομική ψυχή. Στην πραγματικότητα δεν έφερε σε πλήρη λογική ενότητα ό,τι διδάσκει και πιστεύει για την ανθρώπινη ψυχή.» Παρόμοιες απόψεις βρίσκουμε στη νεότερη βιβλιογραφία για τον Πλάτωνα. Επ' αυτού μπορούν να λεχθούν τα ακόλουθα: Ότι το σώμα αποτελεί την αρχή της εξατομίκευσης είναι η θεωρία του Θωμά Ακινάτη, όχι όμως του Πλάτωνα. Η ιδέα ότι η

ψυχή αμείβεται ή τιμωρείται στο επέκεινα για τις πράξεις της (*Φαίδων*, *Πολιτεία*) έχει νόημα μόνο αν η ψυχή συνεχίζει να ζει ως άτομο. Επίσης, η θεωρία της *ἀναμνήσεως* δείχνει ότι κάθε επιμέρους ψυχή είδε τις ουσίες στην προηγούμενη ύπαρξή της. Καμιά ένδειξη δεν υπάρχει για το ότι η ψυχή μετά το χωρισμό από το σώμα απορροφάται από την κοσμική ψυχή και χάνει συγχρόνως την ατομικότητά της. Ας θέσουμε τώρα παραπέρα το ερώτημα: Είναι η ψυχή αθάνατη ως σύνολο ή είναι αθάνατο μόνο κάτι μέσα της; Αν ήταν αθάνατο μόνο κάτι στην ψυχή, θα 'πρεπε η ψυχή να έχει μέρη. Τούτο όμως αμφισβητείται στον *Φαίδωνα*. Η ψυχή είναι ομοιότερη και συγγενέστερη με τις ουσίες, γιατί ανήκει στην περιοχή αυτού που είναι ασύνθετο. Αφού λοιπόν η ψυχή είναι ασύνθετη, δεν μπορεί να έχει μέρη. Συνεπώς, όσον αφορά τον *Φαίδωνα*, το ερώτημά μας μπορεί να απαντηθεί ξεκάθαρα: Αυτό που ονομάζεται στον *Φαίδωνα* ψυχή και αποτελεί το αντικείμενο της συζήτησης είναι ως σύνολο αθάνατο. Έμεινε ο Πλάτων σταθερός στην αντίληψη αυτή στη συνέχεια; Η απάντηση της έρευνας είναι: όχι. Στην *Πολιτεία* μπορούμε για πρώτη φορά να υποδείξουμε ότι ο Πλάτων δέχεται την ύπαρξη μερών της ψυχής.

5. Η φύση της ψυχής

5.1 Τα μέρη της ψυχής (*Πολιτεία* 435b-444a)

Στον *Φαίδωνα* (94b κ.ε.) ο Πλάτων διδάσκει ξεκάθαρα ότι η καθεαυτήν ενιαία ψυχή μπορεί να εναντιωθεί σε ό,τι της προβάλλει το σώμα. Τι είναι εκείνο που μπορεί να της προβάλει το σώμα; Είναι οι ερεθισμοί της επιθυμίας, του θυμού και της λύπης, με δυο λόγια τα πάθη όπως η ηδονή, η λύπη, η επιθυμία (*Φαίδ.* 83b6 κ.ε., όπου μερικά χειρόγραφα αναφέρουν και τον *φόβον*). Τα πάθη ως άλογοι ερεθισμοί στον άνθρωπο προέρχονται από το σώμα, σε καμιά περίπτωση από την ψυχή. Το ότι η ψυχή μπορεί να αντιταχθεί στα πάθη βασίζεται στο ότι η ψυχή κατά τη φύση της είναι το λογικό· καθοδηγείται από την έλλογη σκέψη και συνεπώς δεν ενδίδει στα πάθη. Τούτες οι αποφάνσεις όμως (δηλαδή: ψυχή ως το λογικό· όλοι οι άλογοι ερεθισμοί στον άνθρωπο προέρχονται από το σώμα) αφορούν περισσότερο την ψυχή όπως θα πρέπει να είναι, δηλαδή όταν έχει καθαρθεί από καθετί το σωματοειδές. Αν στρέψουμε όμως το βλέμμα στην πραγματική κατάσταση, τότε παίρνουμε μια άλλη εικόνα. Πόσες ψυχές μπορεί άραγε να υπάρχουν που κάνουν στο σωματοειδές τόσες μόνο παρα-

χωρήσεις όσες είναι απολύτως αναγκαίο; Πιθανώς καμιά απολύτως ή μόνο πολύ λίγες. Αν επομένως θέλουμε να είμαστε δίκαιοι με την πραγματικότητα, αν δηλαδή θέλουμε να παρατηρήσουμε την ψυχή όπως παρουσιάζεται συνδεδεμένη με το σώμα στα μάτια του νου, τότε δεν θα πρέπει να λάβουμε υπ' όψιν μας πώς είναι πλασμένες οι ψυχές μόνο μερικών ανθρώπων ή πώς είναι η φύση της ψυχής που δεν είναι ενωμένη με το σώμα, αλλά πρέπει να παρατηρήσουμε την ψυχή σε μια κατάσταση "η οποία είναι το επακόλουθο μύριων κακών" (*Πολ.* 611d). Και τότε μοιάζει αυτή περισσότερο με "κάθε λογής άγριο θηρίο" (*Πολ.* 611d) παρά με την αρχική της φύση. Οι άλογοι ερεθισμοί που πηγάζουν από το σώμα "καρφώνουν" τρόπον τινά γερά την ψυχή στο σώμα, έτσι ώστε η ίδια γίνεται *σωματοειδής* (*Φαίδ.* 83d). Τα πάθη συντελούν στο να παραμορφωθεί η έλλογη ψυχή από τη συμβίωσή της με το σώμα, στο να προσαρτηθούν σ' αυτήν τρόπο τινά σωματοειδή προσθέματα. Σ' αυτή λοιπόν την κατάσταση πρέπει να παρατηρήσουμε την ψυχή, αν θέλουμε να πληροφορηθούμε πώς είναι η φύση της σ' αυτή τη ζωή.

Στον *Φαίδωνα* επιχειρείται να περιγραφεί η ψυχή όπως είναι όταν στρέφεται προς το αθάνατο και αμετάβλητο και με τη στροφή της προς το αμετάβλητο υψώνεται πάνω από το σωματικό κόσμο και απωθεί κάθε σωματοειδές εξάρτημα που προσαρτάται σ' αυτήν. Η *Πολιτεία*, αντίθετα, εξετάζει τη φύση της ψυχής στην ανθρώπινη ζωή, την ψυχή στην ένωσή της με το σώμα. Ο διαφορετικός αυτός τρόπος θεώρησης εξηγεί τις διαφορετικές αποφάνσεις για την ψυχή, δηλαδή τον χαρακτηρισμό της ως ενιαία-απλή στον *Φαίδωνα* και ως σύνθετη στην *Πολιτεία*. Στη βιβλιογραφία υποστηρίζεται ενίοτε ότι στην *Πολιτεία* ο Πλάτων θέτει όχι μέρη της ψυχής αλλά δυνάμεις της ψυχής. Επ' αυτού πρέ-

πει να παρατηρήσουμε τα ακόλουθα: Ο Πλάτων μιλάει στην *Πολιτεία* για "το ένα, το άλλο, το τρίτο" στην ψυχή, για *εἴδη τῆς ψυχῆς* ή για *εἴδη ἐν ψυχῇ*· εν τούτοις χρησιμοποιείται ρητά και η λέξη *μέρος*, πρβ., π.χ., 442b11, 442c5, 581a6, έτσι ώστε θα μπορούσε να καταλήξει κανείς στην άποψη ότι στην *Πολιτεία* το πρόβλημα "μέρη της ψυχής – δυνάμεις της ψυχής" δεν έχει λάβει ακόμη λύση. Εξετάζοντας προσεκτικότερα όμως αντιλαμβάνεται κανείς ότι ο Πλάτων με τη διάκριση των τριών *εἰδῶν* εννοεί τα μέρη της ψυχής: Από την ένωση με το σώμα σχηματίζονται προσθέματα στην ψυχή (611b κ.ε.)· στην ένωση με το σώμα η ψυχή έχει μέρη. Στον *Τίμαιο* (69c κ.ε.) ο Πλάτων εντοπίζει τα μέρη της ψυχής ως εξής: Έδρα του *λογιστικοῦ* είναι το κεφάλι, το *θυμοειδὲς* βρίσκεται ανάμεσα στο λαιμό και στο διάφραγμα, το *ἐπιθυμητικὸν* ανάμεσα στο διάφραγμα και στον ομφαλό.

Ο λόγος για τον οποίο ο Πλάτων, ακολουθώντας τον Αλκμαίωνα και τη Σικελική ιατρική σχολή, θεωρεί έδρα της σκέψης το κεφάλι και άρα τον εγκέφαλο δεν οφείλεται σε ανατομικές παρατηρήσεις. Το *λογιστικὸν* είναι το πιο σπουδαίο μέρος της ψυχής, γι' αυτό πρέπει να έχει την έδρα του εκεί από όπου θα μπορεί να εποπτεύει ολόκληρο τον άνθρωπο και σαν από προπύργιο να του δίνει εντολές. Ο Αριστοτέλης αντίθετα, ακριβώς λόγω ανατομικών παρατηρήσεων, εμμένει στην παλαιότερη άποψη ότι η σκέψη έχει την έδρα της στην καρδιά· κατά τον Αριστοτέλη έργο του εγκεφάλου είναι να ρυθμίζει τη θερμότητα, που αποτελεί τη βασική προϋπόθεση της ζωής.

Αν όμως η ψυχή έχει μέρη, τότε τίθεται το ερώτημα τι συμβαίνει με την αθανασία της ψυχής, αν η ψυχή είναι αθάνατη με όλα τα μέρη της ή όχι. Το ερώτημα αυτό έχει ήδη εν μέρει απαντηθεί. Και τα δύο άλογα μέρη είναι προσθέ-

ματα, που αναφύονται στην ψυχή από την ένωσή της με το σώμα. Αν λοιπόν αυτά δημιουργούνται στην ψυχή μόνο από την ένωσή της με το σώμα, πρέπει να περιμένουμε ότι μετά το χωρισμό ψυχής και σώματος θα αποσπαστούν πάλι από την ψυχή. Αυτό είναι μεν κατά βάση σωστό· και τα δύο άλογα μέρη της ψυχής αποτελούν το θνητό στοιχείο σ' αυτήν (*Τίμ.* 69c κ.ε.). Εν τούτοις αυτό το θνητό στοιχείο μπορεί να προσκολληθεί στην ψυχή τόσο που να μην μπορεί η ψυχή κατά το χωρισμό της από το σώμα να απαλλαγεί από αυτό (*Φαίδ.* 81c κ.ε.). Το χρέος της ψυχής, το έργο που πρέπει να επιτελέσει όσο είναι ενωμένη με το σώμα, συνίσταται στο να επιδιώκει, κατά τη διάρκεια ήδη της ένωσής της με το σώμα, όσο είναι δυνατόν τη γνώση και κάθε *ἀρετὴν* και με τον τρόπο αυτό να βρίσκει τον εαυτό της. Η θεωρία του Πλάτωνα για τις αρετές θα μας απασχολήσει όταν θα παρουσιάσουμε την αντίληψή του για το κράτος· τώρα το θέμα μας είναι ακόμη τα μέρη της ψυχής. Το *θυμοειδὲς* στέκεται, σύμφωνα με τη φύση του, στην πλευρά του *λογιστικοῦ*· το *ἐπιθυμητικὸν* κατευθύνεται, σύμφωνα με τη φύση του, προς το σωματικό. Τη σχέση αυτή των μερών της ψυχής αναμεταξύ τους παρουσιάζει ο Πλάτων με δύο αλληγορίες, την αλληγορία του άρματος της ψυχής (*Φαῖδρ.* 246a-256e) και την αλληγορία του θηρίου της ψυχής (*Πολ.* 588b κ.ε.).

5.2 Η αλληγορία του άρματος της ψυχής (*Φαῖδρος* 246a-256e)

Ποια είναι η φύση της ψυχής μπορεί να εξηγηθεί μόνο με μια μακρόλογη και θεϊκή συζήτηση. Σε μια πιο σύντομη όμως και πρόσφορη στην ανθρώπινη αντίληψη εξήγηση

μπορεί να λεχθεί με μια μυθική αλληγορία με τι μοιάζει η ψυχή: Η ψυχή "μοιάζει με τη σύδετη δύναμη που έχει ένα ζευγάρι φτερωτά άλογα μαζί με τον ηνίοχο. Τα άλογα λοιπόν των θεών και οι ηνίοχοι είναι όλοι καλοί κι από καλή γενιά, ενώ στους άλλους είναι ανακατωμένα. Και πρώτα-πρώτα ο δικός μας αρματηλάτης βαστάει με τα χαλινάρια ένα μονάχα ζευγάρι άλογα, κι από τ' άλογα αυτά το ένα είναι όμορφο κι ευγενικό κι από καλή γενιά, ενώ το άλλο είναι απ' αντίθετη κι αντίθετο." (*Φαῖδρ.* 246a-b) Αυτή είναι η εισαγωγή για τη μυθική διήγηση που ακολουθεί. Τι παριστάνουν τα δυο άλογα δε λέγεται πουθενά. Με βάση την *Πολιτεία* και τη θεωρία για τα μέρη της ψυχής θα αναγνωρίσει κανείς στον ηνίοχο το *λογιστικόν*, στο καλό άλογο το *θυμοειδές*, ενώ το κακό άλογο συμβολίζει το *ἐπιθυμητικόν*. Διαφορετική είναι η ερμηνεία του H. Leisegang (στο: *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, 40ός ημίτ., στ. 2476): Εδώ υπάρχει κάτι εντελώς διαφορετικό απ' ό,τι στην *Πολιτεία*. Κατά τον Leisegang, τα δυο άλογα παριστάνουν τον «εσωτερικό αγώνα ανάμεσα στην καθαρή αγάπη και στον αισθησιακό πόθο, που διαδραματίζεται στην ψυχή όταν αντικρίζει το κάλλος.» Η ερμηνεία αυτή είναι λανθασμένη, γιατί ο *Ἔρως* στηρίζεται στην ανάμνηση του καθαυτό ωραίου που μπόρεσε να δει ο ηνίοχος του άρματος της ψυχής, όπως θα μάθουμε σε λίγο.

Όλα τα άρματα των ψυχών επιδιώκουν να φθάσουν στο άκρο του ουράνιου θόλου, στον *ὑπερουράνιον τόπον* (*Φαῖδρ.* 247c3). Εκεί η θέαση των ιδεών, κατά την περιφορά του ουράνιου θόλου, δίνει νέα τροφή στα φτερά του άρματος της ψυχής. Αλλά μόνο τα θεϊκά άρματα που τα οδηγεί ο Δίας πραγματοποιούν τέλεια την πτήση. Διεισδύουν στον ουράνιο θόλο και στέκουν επάνω στο καταράχι του ουρανού. Η περιφορά του θόλου τα πάει γύρω, και βλέπουν τα όσα εί-

ναι πέρα από τον ουρανό. — Η θέαση των ιδεών, όπως την ξέρουμε από την *Πολιτεία*, μετασχηματίζεται σ' αυτή τη μυθική αλληγορία και συνδέεται με την κίνηση του *κόσμου*.

Στα ανθρώπινα άρματα των ψυχών το κακό άλογο τραβάει προς τη γη ολόκληρο το άρμα, έτσι που οι ανθρώπινες ψυχές δεν φθάνουν στην πίσω πλευρά του ουρανού. Στην καλύτερη περίπτωση ο ηνίοχος υψώνει το κεφάλι του προς τον *ὑπερουράνιον τόπον* σ' όλη τη διάρκεια του ταξιδιού ή και μόνο για μερικές στιγμές. Ταυτόχρονα του διαφεύγουν αρκετά πράγματα· γιατί και όταν ακόμη υπερυψώνεται στον "υπερουράνιο τόπο", με πολύ κόπο μπορεί να δει το ον, γιατί εμποδίζεται από το κακό άλογο. Στη χειρότερη περίπτωση το άρμα της ψυχής μαζί με τον ηνίοχο μένει κάτω από το θόλο. Το αν θα καταβυθιστεί η ψυχή στη γη, επειδή τα φτερά της δεν βρίσκουν τροφή, και το αν και σε ποιο σώμα θα ενσαρκωθεί εξαρτώνται από το αν και μέχρι ποιο βαθμό μπόρεσαν οι ψυχές να δουν τις ιδέες. Οι ψυχές που στη διάρκεια μιας ολόκληρης περιφοράς είδαν τις ιδέες παραμένουν για πάντα ελεύθερες από τον εξαναγκασμό να πρέπει να μπουν σε κάποιο σώμα· οι άλλες βυθίζονται προς τα κάτω, μέχρις ότου βρουν στήριγμα σ' ένα σώμα. Ανάλογα με το πόσο μπόρεσαν να δουν τις ουσίες εμφυτεύονται στα σπέρματα ζωής διαφορετικών ομάδων ανθρώπων, από το φιλόσοφο, με καθοδική σειρά, ώς το σοφιστή και τον τύραννο (συνολικά είναι εννέα ομάδες, που δεν χρειάζεται να αναφερθούν εδώ με λεπτομέρειες). Σε μια νέα κοσμική περίοδο η ψυχή μπορεί να τολμήσει να κάνει εκ νέου το ταξίδι. Τις λεπτομέρειες του ταξιδιού και της θέασης του όντος μπορούμε να τις παραλείψουμε· αποτελούν το μυθικό πλαίσιο και είναι χωρίς φιλοσοφική αξία.

Για να μπορέσει η ψυχή να ξεκινήσει ξανά το ταξίδι στον *ὑπερουράνιον τόπον*, πρέπει τα φτερά της να λάβουν νέα

τροφή. Η τροφή αυτή τους παρέχεται από την αναλαμπή του καθαυτό ωραίου που αντανακλάται σε αισθητά απεικάσματα. Με την ατένιση του ωραίου στις αισθήσεις εγείρεται ο *Ἔρως*. Ο *Ἔρως* στηρίζεται στην ανάμνηση του καθαυτό ωραίου, που μπόρεσε να δει κατά διαστήματα ο ηνίοχος του άρματος της ψυχής κατά την πτήση του άρματος. Αυτό σημαίνει ταυτόχρονα ότι η ψυχή που δεν μπόρεσε ποτέ να δει το ίδιο το ωραίο δεν μπορεί και να μετάσχει στον *Ἔρωτα*. Η γεμάτη από *Ἔρωτα* ψυχή αποζητά επίμονα τη συναναστροφή με το ωραίο. Τότε ξεσπάει έριδα ανάμεσα στον ηνίοχο του άρματος της ψυχής και στο καλό άλογο από τη μια και στο κακό άλογο από την άλλη. Το κακό άλογο ορμάει και θέλει να ικανοποιήσει τις κατώτερες επιθυμίες του, του προβάλλεται όμως αντίσταση. Αλλά αν επιβληθεί, η ψυχή μετά το θάνατο εγκαταλείπει το σώμα χωρίς φτερά· εφόσον όμως η ψυχή δε βυθίστηκε εντελώς στην *ἐπιθυμίαν*, βρίσκεται στο δρόμο να αποκτήσει φτερά. Αν όμως ο ηνίοχος και το καλό άλογο διατηρήσουν την υπεροχή, τότε η ψυχή ζει με αυτοκυριαρχία και μετά το χωρισμό από το σώμα αποκτά νέα φτερά. — Αυτή είναι σε γενικές γραμμές η παρουσίαση του μύθου.

Τα δυο άλογα πρέπει να ερμηνευθούν ως τα δυο άλογα μέρη της ψυχής, από τα οποία το ένα από τη φύση του πηγαίνει με το μέρος του λογικού. Ο μύθος στον *Φαῖδρο* παρουσιάζει τα πράγματα έτσι σαν να έχει η ψυχή και τα δυο αυτά μέρη πριν και μετά από την είσοδό της στο σώμα. Αυτό θα σήμαινε ότι ολόκληρη η ψυχή, με τα άλογα μέρη της και το *λογιστικόν*, είναι αθάνατη. Όσο η ψυχή είναι ενωμένη με το σώμα, η εικόνα του *Φαίδρου* δεν μας φέρνει δυσκολίες: Ο ηνίοχος είναι το *λογιστικόν*, το καλό άλογο παριστάνει το *θυμοειδές*· επιδιώκει την *τιμήν* (*Φαῖδρ.* 253d), πράγμα που λέγεται σε πολλά χωρία της *Πολιτεί-*

ας για το *θυμοειδὲς* και για τον άνθρωπο που κατευθύνεται από το *θυμοειδές*. Το κακό άλογο έχει τα χαρακτηριστικά του *ἐπιθυμητικοῦ* (πρβ. *Φαῖδρ.* 253e κ.ε.). Σύμφωνα με την *Πολιτεία* και τον *Τίμαιο* το *θυμοειδὲς* και το *ἐπιθυμητικὸν* είναι θνητά μέρη της ψυχής, ακόμη κι αν δεν χωριστούν από το *λογιστικὸν* αμέσως μόλις η ψυχή εγκαταλείψει το σώμα αλλά κατορθώσουν να προσκολληθούν επάνω του, ώστε να δρουν σα σαβούρα και να τραβούν το *λογιστικὸν* προς τα κάτω, προς το σωματικό. Σύμφωνα όμως με το μύθο στον *Φαῖδρο* η ψυχή αποτελείται κατά την ουσία της από τρία μέρη· το *θυμοειδὲς* και το *ἐπιθυμητικὸν* δεν αποτελούν μόνο μέρη της ψυχής εκείνης που έχει πέσει ξανά στο σωματικό και που δεν μπόρεσε να προχωρήσει στην πλήρη θέαση των ουσιών, αλλά αποτελούν και μέρη των άριστων ψυχών, δηλαδή των θεών, που ποτέ δεν εισέρχονται σε σώματα. Σ' αυτές βέβαια τις ψυχές τα τρία μέρη της ψυχής είναι ενιαίως αγαθά. Παρ' όλα αυτά, ακόμη και οι πιο άριστες ψυχές είναι σύνθετες.

Υπάρχει επομένως στον *Φαῖδρο* μια άλλη θεωρία σχετικά με την αθανασία των άλογων μερών της ψυχής από εκείνη που υπάρχει στην *Πολιτεία*, στον *Τίμαιο* καθώς και στον *Φαίδωνα*; Ένα τέτοιο ενδεχόμενο μπορούμε ασφαλώς να το περιμένουμε στον Πλάτωνα. Ο U. v. Wilamowitz (*Platon* I, σελ. 368) επιχειρηματολογεί με τον ακόλουθο τρόπο: «Η περίπλοκη εικόνα του άρματος της ψυχής επινοήθηκε μόνο για τη συμπεριφορά της ψυχής στο ανθρώπινο σώμα· εδώ βρίσκει την πιο επιτυχή της ισχύ και γι' αυτό ακριβώς δέχτηκε ο Πλάτων ότι τα άτια "βούληση" και "επιθυμία" είναι ζεμένα μπροστά από την άμαξα της ψυχής, ήδη προτού εκείνη ενσαρκωθεί για πρώτη φορά, κι ότι και η ψυχή των θεών είναι τόσο περίπλοκη.» Η ερμηνεία αυτή έχει κάποια θετικά στοιχεία· υπέρ της φαίνεται προπάντων να

συνηγορεί το ότι ο Πλάτων παρουσιάζει σ' ένα μύθο την εικόνα του άρματος της ψυχής και ότι σε μια μυθική εξιστόρηση δεν είναι τα πάντα σημαντικά από φιλοσοφική σκοπιά. Εν τούτοις μια τέτοια εξήγηση δεν είναι πειστική. Η αλληγορία θα μπορούσε επίσης να εννοηθεί ως ακολούθως: Ακόμη και στις πιο άριστες ψυχές υπάρχει μια *ἐπιθυμία*, η *ἐπιθυμία* δηλαδή που στρέφεται στη σοφία και στη γνώση, και ένα *θυμοειδές*, το οποίο δεν θα ήταν τίποτε άλλο από την επιδίωξη να διαπρέψουν μέσω της γνώσης. Τούτο θα έβρισκε έρεισμα στο μύθο, καθ' όσον εκεί λέγεται (*Φαῖδρ.* 246a) ότι στις ψυχές των θεών, δηλαδή στις πιο καλές ψυχές, ο ηνίοχος και τα άλογα είναι το ίδιο καλά. Η διαφορά μεταξύ αυτών των τριμερών άριστων ψυχών και των τριμερών λιγότερο καλών ψυχών θα συνίστατο τότε στο ότι στις τελευταίες το *θυμοειδὲς* και το *ἐπιθυμητικὸν* στρέφονται σε αντικείμενα που δεν ανήκουν στην περιοχή του νοητικού, ότι δηλαδή το *θυμοειδὲς* επιδιώκει να διαπρέψει στα αισθητά και το *ἐπιθυμητικὸν* αναζητεί ικανοποίηση στην αισθησιακή απόλαυση, όχι όμως στη γνώση και στην αλήθεια. Κατά βάση όμως όλες οι ψυχές θα είχαν την ίδια διάρθρωση· και η κάθαρση της ψυχής που έχει καταπέσει στο σωματικό θα συνίστατο στο να εγκαταλείψουν το *θυμοειδὲς* και το *ἐπιθυμητικὸν* το σωματικό και να στραφούν στο νοητικό. Η ερμηνεία αυτή θα ανταποκρινόταν στην κατά γράμμα διατύπωση του μύθου στον *Φαῖδρο*.

Πρέπει να ληφθεί υπ' όψιν ότι με το μύθο δεν μπορεί να παρουσιαστεί ποια είναι η φύση της ψυχής, αλλά μόνο με τι μπορεί να παραβληθεί η ψυχή. Σ' αυτό προστίθεται το ότι η γνώση της ουσίας της ψυχής είναι εξαιρετικά δύσκολη και ίσως ξεπερνάει τα όρια της ανθρώπινης αντίληψης (πρβ. *Φαῖδρ.* 246a). Η ανθρώπινη γνώση συμπεραίνει από

τις εκδηλώσεις της ψυχής που έχει εισέλθει στο σώμα ότι η ψυχή έχει πάντα τη δομή που έχει στην παρούσα ζωή. Την αληθινή της φύση θα μπορούσαμε (πρβ. *Πολ.* 612a) να την κατανοήσουμε, μόνο αν μπορούσαμε να παρατηρήσουμε την ψυχή στην κατάσταση που βρίσκεται όταν έχει απομακρύνει όλα τα προσθέματα που της προσκολλώνται κατά την ενσάρκωση. Τότε μόνο θα μπορούσαμε να διακρίνουμε την αληθινή της *φύσιν*, αν δηλαδή έχει πολλές όψεις ή μόνο μία ή πώς αλλιώς είναι πλασμένη (*Πολ.* 612a). (*Φύσις* σημαίνει εδώ "ουσία", "φύση". Δεν θα επιχειρήσουμε εδώ να δώσουμε μια ερμηνεία της λέξης *φύσις* στον Πλάτωνα. Γιατί τότε θα έπρεπε, πρώτον, να ληφθεί υπ' όψιν και η μη φιλοσοφική χρήση της λέξης *φύσις*· διότι η γλώσσα του Πλάτωνα είναι ένα περίπλοκο σύνθεμα αστικού λόγου. Και, δεύτερον, *φύσις* στη γλώσσα της εποχής εκείνης είναι ήδη μια κοινή λέξη παρόμοια με τη δική μας "φύση" ή "ουσία".)

Αυτή η ωραία και ευχάριστη εικόνα της ανθρώπινης ψυχής, όπως σκιαγραφείται στον *Φαῖδρο*, παίρνει τη θέση —εφόσον ο *Φαῖδρος* πρέπει να θεωρείται υστερότερος της *Πολιτείας*— μιας διαφορετικής εικόνας της ψυχής, που δεν έχει καθόλου χαρούμενα χαρακτηριστικά.

5.3 Το θηρίο της ψυχής στην *Πολιτεία* (588c-592b)

Η ψυχή είναι μια σύμφυση ενός ανθρώπου, ενός λιονταριού που περιβάλλεται από φίδια και ενός θηρίου ποικιλόχρωμου και με πολλά κεφάλια, το οποίο έχει γύρω-γύρω κεφάλια ήμερων ζώων και άγριων και μπορεί να μεταμορφώνεται σε όλα αυτά τα θηρία και να τα βγάζει από μόνο του (*Πολ.* 588c). Αυτό το παράξενο ον, που αποτελείται από έναν άν-

θρωπο, ένα λιοντάρι και ένα μεταβαλλόμενο τέρας, καλύπτεται γύρω-γύρω με τη μορφή ενός ανθρώπου, δηλαδή ενός σώματος, και μάλιστα έχει καλυφθεί τόσο πολύ με τη ανθρώπινη μορφή, ώστε να μη διακρίνεται καθόλου. Στην εικόνα αυτή απεικονίζονται όλες οι καταστάσεις της ανθρώπινης ψυχής. Η δικαιοσύνη συνίσταται στο ότι ο εσωτερικός άνθρωπος, το *λογιστικόν*, κυριαρχεί σ' ολόκληρο τον άνθρωπο, χρησιμοποιώντας τη δύναμη του λιονταριού (του *θυμοειδοῦς*) και εξευγενίζοντας το ήμερο στοιχείο του πολυκέφαλου θηρίου (του *ἐπιθυμητικοῦ*), αφήνοντας όμως το άγριο στοιχείο του να ατροφήσει. Αν επιτευχθεί η κατάσταση αυτή, τότε κάθε μέρος της ψυχής επιτελεί το δικό του έργο: το *λογιστικὸν* είναι σοφό, το *θυμοειδὲς* ανδρείο, το *ἐπιθυμητικὸν* πειθαρχεί. Έτσι επιτυγχάνεται συγχρόνως και η υγεία της ψυχής, η *σωφροσύνη*: το *λεοντῶδες* και το πολύμορφο-μεταβλητό στοιχείο συμφωνούν με τον εσωτερικό άνθρωπο στο ότι ο εσωτερικός άνθρωπος, το *λογιστικόν*, είναι προορισμένο για την κυριαρχία. Η αδικία με τις πολλαπλές της εκφάνσεις επέρχεται όταν το *λεοντῶδες* αποκτήσει την κυριαρχία ή όταν το ποικιλόχρωμο θηρίο συγκεντρώσει την εξουσία, όταν δηλαδή τα μέρη της ψυχής δεν επιτελούν το δικό τους έργο, αλλά σφετερίζονται το έργο του *λογιστικοῦ*. Τότε όμως είναι πολυπράγμονα· και η πολυπραγμοσύνη, το να μην αρκείται κανείς στο δικό του έργο, αποτελεί την πραγματική αδικία.

Στους *Νόμους*, ύστερο έργο του Πλάτωνα, τη θέση των παραπάνω εικόνων παίρνει η αλληγορία του ανδρείκελου, το οποίο δημιούργησαν οι θεοί (*Νόμ.* 644d κ.ε.) είτε για παιχνίδι εκείνων είτε για κάτι σοβαρό. Ένα έλασμα του ανδρείκελου είναι από μαλακό χρυσάφι και παριστάνει το λογικό, άλλα ελάσματα είναι από σκληρό σίδηρο: Το λογικό είναι μεν ωραίο αλλά μαλακό, γι' αυτό πρέπει να λαμ-

βάνει αρωγή, αν είναι να θέσει σε κίνηση το ανδρείκελο "άνθρωπος". Έργο του ανθρώπου είναι να ακολουθεί μόνο την οδό του λογικού. – Σε σύγκριση με τις εικόνες από την *Πολιτεία* και τον *Φαῖδρο* στην παρουσίαση στους *Νόμους* παρατηρείται μια παραίτηση: Ο άνθρωπος είναι το παιγνίδι που έχει έντεχνα επινοήσει η θεότητα, και τούτο είναι το καλύτερο στον άνθρωπο (*Νόμ.* 803c). Αυτό βέβαια ισχύει μόνο όταν μιλάει κανείς λαμβάνοντας υπ' όψιν τη θεότητα (*Νόμ.* 804b). Αν όμως δεν λάβει κανείς υπ' όψιν του τη θεότητα και κοιτάξει μόνο το ανθρώπινο γένος, τότε πρέπει να λεχθεί ότι ο άνθρωπος δεν είναι κάτι αξιοκαταφρόνητο αλλά αξίζει να ασχοληθεί κανείς μαζί του (*Νόμ.* 804b).

6. Η θεωρία του κράτους

6.1 Ίδρυση του κράτους και κάθαρση (*Πολιτεία* 369a-427c)

Κατά την παρουσίαση της θεωρίας του Πλάτωνα για το κράτος σημείο αναφοράς έχουμε την *Πολιτεία*. "Πολιτεία" – λέξη που τις περισσότερες φορές μεταφράζεται ως "κράτος" – σημαίνει τα ακόλουθα: σύνολο πολιτών, πολιτικό δικαίωμα, δημόσια δράση, διακυβέρνηση, μορφή διακυβέρνησης, πολίτευμα, κράτος με τη γεωγραφική έννοια (πρβ. F. Gschnitzer στο: *Lexikon der Alten Welt*, σελ. 2390). Ο υπότιτλος "*ἢ περὶ δικαίου*" που προστέθηκε αργότερα υποδεικνύει το πραγματικό θέμα του έργου· το κράτος, η *πόλις*, χρησιμεύει ως *παράδειγμα*, στο οποίο θα παρουσιαστεί η δικαιοσύνη. Μετά από μερικές αποτυχημένες απόπειρες ορισμού στο πρώτο βιβλίο της *Πολιτείας*, που έλαβε το όνομα *Θρασύμαχος* (πρβ. παραπάνω, σελ. 49), οι συνομιλητές του Σωκράτη Γλαύκων και Αδείμαντος, αδέλφια του Πλάτωνα, του ζητούν να παρουσιάσει πιο πειστικά απ' όσο πρωτύτερα την υπεροχή της δικαιοσύνης έναντι της αδικίας. Και οι δυο γίνονται υποστηρικτές της αντίπαλης μερίδας· σύμφωνα μ' αυτή η δικαιοσύνη παρουσιάζεται στους λόγους

τους ως επίπονη και βλαβερή, ενώ η αδικία ως επικερδές αγαθό.

Ο Γλαύκων ξεκινά από μία διάκριση των αγαθών: Όλα τα αγαθά τα επιδιώκουμε (1) για χάρη αυτών των ίδιων των αγαθών, χωρίς να υπολογίζουμε τα αποτελέσματά τους, όπως, λ.χ., συμβαίνει με τη χαρά, (2) για χάρη αυτών των ίδιων των αγαθών και εξαιτίας των αποτελεσμάτων τους, όπως είναι, λ.χ., η υγεία, (3) μόνο εξαιτίας των αποτελεσμάτων τους, όπως είναι, λ.χ., η άσκηση του ιατρικού επαγγέλματος, η απόκτηση χρημάτων. Σε ποιο από τα τρία αυτά είδη ανήκει η δικαιοσύνη; Την επιδιώκουμε μόνο για χάρη αυτής της ίδιας *ή* για χάρη αυτής της ιδίας και των αποτελεσμάτων της *ή* ανήκει στα αγαθά εκείνα που ποθούμε μόνο εξαιτίας των αποτελεσμάτων τους και που συνεπάγονται πολύ κόπο; Η δικαιοσύνη βρίσκεται στο ενδιάμεσο ανάμεσα στο μεγαλύτερο καλό, δηλαδή στο να αδικεί κανείς χωρίς να τιμωρείται, και στο μεγαλύτερο κακό, δηλαδή στο να αδικείται κανείς χωρίς να μπορεί να εκδικηθεί. Οι δίκαιοι είναι δίκαιοι μόνο και μόνο γιατί δεν μπορούν να διαπράξουν το άδικο. Η ζωή του δίκαιου μπορεί να κριθεί καλύτερα αν συγκριθεί με τη ζωή του άδικου: Ο άδικος φαίνεται δίκαιος, έχει όμως όλα τα οφέλη που του επιφέρει μια άδικη ζωή. Ο δίκαιος, αντίθετα, φαίνεται άδικος· εξαιτίας του ότι φαίνεται άδικος υφίσταται όλα τα παθήματα που μπορεί να διανοηθεί κανείς και στο τέλος θα τον παλουκώσουν, για να μάθει επιτέλους ότι είναι καλύτερο να θέλει κανείς να φαίνεται δίκαιος, αλλά να μην είναι, παρά να είναι δίκαιος και να επιβαρύνεται από το ότι φαίνεται άδικος.

Ο Αδείμαντος ζητεί μια αιτιολόγηση για το ότι η δικαιοσύνη είναι άξια επιδιώξεως τόσο για χάρη αυτής της ίδιας όσο και εξαιτίας των συνεπειών της, χωρίς να πρέπει να

λαμβάνονται υπ' όψιν οι ανταμοιβές και οι τιμές. Όταν οι ποιητές και οι παιδαγωγοί εγκωμιάζουν τη δικαιοσύνη, αναφέρονται πάντοτε στις τιμές που αποδίδονται στο δίκαιο άνθρωπο. Από αυτό δημιουργήθηκε η ιδέα ότι το να είναι κανείς δίκαιος συνδέεται με πολύ κόπο και λίγο κερδοφόρο είναι, ενώ η αδικία είναι πολύ πιο ωφέλιμη από τη δικαιοσύνη· δίκαιος είναι μόνο όποιος είναι πολύ αδύναμος για να αδικήσει ή όποιος λόγω κάποιας ιδιαίτερης φυσικής προδιάθεσης απεχθάνεται την αδικία.

Και οι δυο συνομιλητές ζητούν από τον Σωκράτη να μην παρατήσει τη συζήτηση αλλά να αποκρούσει τα επιχειρήματά τους. Εδώ αρχίζει η κυρίως έρευνα του ζητήματος (368d). Τη δικαιοσύνη πρέπει κανείς να την παρατηρήσει στην *πόλιν*, γιατί πιο εύκολα διακρίνεται στην *πόλιν* ως ένα μεγάλο μόρφωμα απ' ό,τι στον καθένα άνθρωπο χωριστά. Αν παρατηρήσει κανείς την προέλευση και την ανάπτυξη της *πόλεως*, διακρίνει συγχρόνως τη γένεση της δικαιοσύνης και της αδικίας. Επειδή κανένας άνθρωπος δεν είναι αυτάρκης, μπορεί να ζήσει μόνο αν λάβει βοήθεια από τους άλλους ανθρώπους· γι' αυτό η αιτία της συνοίκησης με άλλους πρέπει να αναζητηθεί στις ανθρώπινες ανάγκες, πρωταρχικά στις ανάγκες της τροφής, της στέγης και του ντυσίματος. Οι ανάγκες μπορούν να ικανοποιηθούν κατά τον καλύτερο τρόπο με τον καταμερισμό εργασίας· ο καταμερισμός εργασίας σε μια μικρή ακόμη *πόλιν* — η *πόλις* που έχει οργανωθεί για την ικανοποίηση των απαραίτητων αναγκών αποτελείται από τέσσερεις ή πέντε επαγγελματίες και τις οικογένειές τους — διευκολύνει περισσότερο την κοινή ζωή, παρά αν φρόντιζε ο καθένας μόνος του για τροφή, στέγη και ντύσιμο. Ο άνθρωπος λοιπόν οδηγήθηκε στην κοινότητα επειδή του έλειπε η αυτάρκεια· η *πόλις* ιδρύεται σκόπιμα σύμφωνα με την αρχή του καταμερισμού εργα-

σίας: Καθένας θα κάνει τη δουλειά του καλύτερα, αν χρειάζεται να καταπιάνεται με μια μόνο τέχνη κι αν δεν πρέπει να καταπιάνεται με πολλές άλλες, μιας και από τη φύση του καθένας έχει διαφορετικές κλίσεις και δεν είναι κατάλληλος στον ίδιο βαθμό για κάθε δουλειά. Αυτό συνεπάγεται ότι η αρχική κοινότητα, που αποτελείται από το γεωργό, τον οικοδόμο, τον υφαντή, τον υποδηματοποιό και ίσως και κάποιον άλλο, θα διευρυνθεί με την προσθήκη άλλων τεχνιτών· οι έμποροι που εισάγουν και εξάγουν εμπορεύματα είναι επίσης απαραίτητοι, γεγονός το οποίο καθιστά εφεξής αναγκαίο να καταργηθεί το απλό ανταλλακτικό εμπόριο και να επιτραπεί η κυκλοφορία του χρήματος στην *πόλιν*. Η *πόλις* εκείνη στην οποία ικανοποιούνται μόνο οι αναγκαίες επιθυμίες για τροφή, στέγη και ντύσιμο αποτελεί το κράτος των γεωργών, των βοσκών, των τεχνιτών, των μισθωτών, των εμπόρων και των ναυτικών. Αρχή ρυθμιστική της *πόλεως* είναι ο καταμερισμός εργασίας και η εξειδίκευση που συνδέεται μ' αυτόν. Το πρόβλημα εξουσίας και δουλείας δεν υπάρχει σ' αυτήν την *πόλιν*, γιατί δεν υφίσταται εξουσία στην πρωτόγονη *πόλιν*. Η ατομική ιδιοκτησία επιτρέπεται· επειδή ο καθένας την κατέχει σε επαρκή βαθμό, δεν προκύπτουν και τα συναφή προβλήματα. Φαίνεται λοιπόν ότι η πρωτόγονη αυτή *πόλις* είναι μια ευτυχισμένη όσο και δίκαιη κοινότητα· δίκαιη είναι η *πόλις*, εφόσον ο καθένας κάνει τη δική του δουλειά και δεν είναι πολυπράγμων, μολονότι η δικαιοσύνη αυτή στην πρωτόγονη *πόλιν* είναι μια φυσική-ανεξέταστη δικαιοσύνη: Η γνώση της δικαιοσύνης είναι ακόμη ανύπαρκτη.

Επομένως, με τη παρουσίαση της πρωτόγονης *πόλεως* το ερώτημα περί δικαιοσύνης δεν έχει λάβει απάντηση. Δεν μπορούμε να διακρίνουμε πού βρίσκεται η δικαιοσύνη και η αδικία σ' αυτήν την *πόλιν*, εκτός κι αν η δικαιοσύνη θα

συνίστατο στην αμοιβαία ικανοποίηση των αναγκών των μελών μιας τέτοιας *πόλεως*: Καθένας κάνει τη δουλειά του, χωρίς όμως τη γνώση μέσω της οποίας η αρχή "να κάνει ο καθένας τη δική του δουλειά" μπορεί να καταστεί δικαιοσύνη. Επειδή όμως ο καθένας κάνει τη δική του δουλειά, η *πόλις* αυτή είναι μια γνήσια, αληθινή και τρόπον τινά υγιής *πόλις* (372e, 373b). Σ' αυτήν εξάλλου μπορεί να διακρίνει κανείς μια πρώιμη μορφή δίκαιου κράτους, πράγμα όμως που δεν σημαίνει ότι ο Πλάτων θα έβλεπε ποτέ στην πρωτόγονη αυτήν *πόλιν* μια άξια επιδιώξεως μορφή ανθρώπινης συμβίωσης. Μια *πόλις* γουρουνιών (372d) θα ήταν μάλλον φτειαγμένη παρόμοια με την υγιή *πόλιν*· η αποκλειστική ικανοποίηση των πρωταρχικών ανθρώπινων αναγκών δεν καταφέρνει ακόμη να δημιουργήσει μια ανθρώπινη *πόλιν*. Σε μια τέτοια *πόλιν* ικανοποιούνται μόνο οι ζωώδεις ανάγκες, ενώ οι τέχνες και οι επιστήμες δεν μπορούν καθόλου να αναπτυχθούν. Η πρωτόγονη αλλά υγιής *πόλις* πρέπει να διευρυνθεί. Πρέπει να δημιουργηθούν σ' αυτήν όλα τα επαγγέλματα, που δεν θα εξυπηρετούν πλέον αποκλειστικά την ικανοποίηση των απαραίτητων αναγκών, έτσι ώστε από τη υγιή, πρωτόγονη *πόλιν* θα προκύψει μια κοινότητα με υψηλό πολιτιστικό και πολιτισμικό επίπεδο, που μετά από λίγο όμως θα αποδειχθεί ότι ζει τρυφηλά (372e), είναι επηρμένη και ψήνεται στον πυρετό (372e). Στην αρχική ανεξουσίαστη *πόλιν* θα επικρατήσει η ροπή για απεριόριστη απόκτηση περιουσίας και αγαθών και θα ξεπεράσει τα όρια του αναγκαίου, πράγμα όμως που θα έχει ως επακόλουθο τον πόλεμο πλέον, αφού ο χώρος της *πόλεως* θα πρέπει διαρκώς να επεκτείνεται. Η ικανοποίηση των λεγόμενων μη απαραίτητων αναγκών προκαλεί την αδικία. Όμως η *πόλις* που "ζει τρυφηλά" και "ψήνεται στον πυρετό" δεν είναι εντελώς άρρωστη, περιέχει και με-

ρικά στοιχεία της υγιούς *πόλεως*. Κατά την επιλογή των απαραίτητων πλέον φυλάκων (στρατιωτών) γίνεται φανερή η αρχή ότι ο καθένας πρέπει να κάνει τη δική του δουλειά. Οι στρατιώτες ή οι φύλακες διαχωρίζονται από τις άλλες επαγγελματικές ομάδες, προκειμένου να διατηρηθεί η αρχή "να κάνει ο καθένας τη δική του δουλειά". Η αδικία και η δικαιοσύνη αλληλοσυναντώνται μέσα στην *πόλιν* που ζει τρυφηλά. Οι φύλακες πρέπει να κατέχουν τις ιδιότητες εκείνες οι οποίες, συνδεδεμένες με τη γνώση που πρωτοεμφανίζεται στο κράτος των φιλοσόφων, γίνονται αρετές: το θάρρος και τη φιλομάθεια. Έτσι τίθεται τώρα το πρόβλημα πώς πρέπει να διαπαιδαγωγηθούν οι φύλακες σε σχέση με τη δικαιοσύνη, η οποία δεν έχει οριστεί ακόμη.

Την αφετηρία αποτελεί ο ακόλουθος συλλογισμός: Σε κάθε άνθρωπο υπάρχει η προδιάθεση για κάτι το θαρραλέο, για κάτι δηλαδή που στην *πόλιν* ανταποκρίνεται στην τάξη[1] των φυλάκων. Αυτό το θαρραλέο στοιχείο πρέπει να μορφοποιηθεί και να καλλιεργηθεί, και μάλιστα με σωστή ανά-

---

[1] [Ο συγγραφέας χρησιμοποιεί τη λ. "Stand" για να ονομάσει ό,τι συνήθως αποδίδουμε στα νέα ελληνικά ως "τάξη" στην *Πολιτεία* (λ.χ., τάξη των φυλάκων, τάξη των δημιουργών· ο Πλάτων, *Πολ.* 434c, μιλάει περί *χρηματιστικοῦ, ἐπικουρικοῦ, φυλακικοῦ γένους*), θέλοντας προφανώς να αποφύγει τη λιγότερο χρησιμοποιούμενη για το σκοπό αυτό στη γερμανόγλωσση βιβλιογραφία λ. "Klasse". (Ενίοτε χρησιμοποιείται και η λ. "Gruppe".) Για την απόδοση της γερμ. λ. "Stand" στη νεοελληνική μτφ. υιοθετώ τη λ. "τάξη" – λέξη που χρησιμοποιείται ευρέως στις νεοελληνικές αποδόσεις της *Πολιτείας*– με την έννοια "ομάδα πολιτών" ή "κατηγορία πολιτών" ή "κατάσταση (πολιτών)" και οπωσδήποτε χωρίς την υποδήλωση εννοιολογικών στοιχείων από τη σύγχρονη κοινωνιολογία (λ.χ. ταξικές διακρίσεις, σύστημα κάστας κ.τ.ό.). Σ.τ.Μ.]

μειξη γυμναστικής και μουσικής παιδείας, έτσι ώστε να έλθουν σε αρμονική σχέση οι προδιαθέσεις που καθορίζουν την επιλογή των φυλάκων, δηλαδή το θάρρος και η φιλομάθεια. Η συζήτηση για την αγωγή και τη μόρφωση των φυλάκων αρχίζει με τη μουσική παιδεία (λογοτεχνία, μουσική). Η διδασκαλία γίνεται με *λόγους* (λόγια). Υπάρχουν δύο ειδών *λόγοι*, οι ψευδείς και οι αληθινοί. Οι αληθινοί *λόγοι* μπορούν να συζητηθούν στο τέλος μόνο της όλης μόρφωσης και αγωγής, όταν θα έχει κατακτηθεί γνωστικά το πραγματικό ον· συνεπώς, αρχικά θα συζητηθούν οι ψευδείς *λόγοι*. Τα λίγα καλά συστατικά στοιχεία αυτών των *λόγων* πρέπει να διατηρηθούν, τα κακά πρέπει να απορριφθούν.

Όσον αφορά την παρουσίαση των θεών πρέπει να ισχύουν οι ακόλουθες αρχές: (1) Όπως είναι ο θεός, έτσι πρέπει και να παρουσιάζεται. Αφού οι θεοί είναι αγαθοί, πρέπει να παρουσιάζονται και ως αγαθοί, ανεξάρτητα από το τι γίνεται σ' ένα έπος, σ' ένα άσμα ή σε μια τραγωδία. Η αγαθότητα των θεών συνεπάγεται ότι δεν είναι υπαίτιοι του κακού και του άσχημου παρά μόνο του αγαθού. (2) Εξαιτίας της αγαθότητάς τους και της τελειότητάς τους, οι θεοί δεν παίρνουν διάφορες μορφές σαν απατεώνες. Όλοι οι *λόγοι* που προσκρούουν σ' αυτές τις αρχές πρέπει να εξαλείφονται από την αγωγή και τη μόρφωση.

Όσον αφορά την παρουσίαση της ανθρώπινης μοίρας, πρέπει να απορρίπτεται η μιμητική ποίηση, γιατί δημιουργεί την εντύπωση ότι πολλοί άδικοι είναι ευτυχισμένοι, ενώ πολλοί δίκαιοι είναι δυστυχισμένοι, και ότι η αδικία συμφέρει, αρκεί να μη γίνεται αντιληπτή, ενώ η δικαιοσύνη είναι καλό για τους άλλους, για μας τους ίδιους όμως είναι μόνο μειονέκτημα (392b). Στην *πόλιν* μπορούν να γίνονται αποδεκτά μόνο τα εγκώμια για τους αγαθούς ανθρώπους και οι ύμνοι στους θεούς (607a), γιατί μόνο αυτά μπορούν να

φέρουν σε αρμονική σχέση το θάρρος και την πραότητα των φυλάκων.

Αντίστοιχα ισχύουν για την εκπαίδευση στη μουσική. Ορισμένες αρμονίες και ορισμένοι ρυθμοί πρέπει να αποκλείονται ως ακατάλληλοι. Οι φύλακες μπορούν να εξοικειώνονται με αρμονίες και ρυθμούς τέτοιους, με τους οποίους οι προδιαθέσεις τους θα οδηγούνται στη σωστή σχέση. Σκοπός κάθε μουσικής εκπαίδευσης είναι η δημιουργία της ψυχικής αρμονίας. Μόνο όποιος κατέχει την ψυχική αρμονία μπορεί να ανέλθει στη γνώση του πραγματικού όντος. Έτσι, η μουσική παιδεία αποτελεί ένα αναγκαίο προστάδιο της φιλοσοφικής παιδείας. Κάθε μουσική παιδεία πρέπει να καταλήγει στον έρωτα για την ομορφιά (403c). Και μόνο εκείνος που έχει λάβει τη σωστή μουσική παιδεία αγαπά το ωραίο συνετά, άποψη που θυμίζει τη συζήτηση για τον *Έρωτα* στο *Συμπόσιο* και στον *Φαίδρο*. Ο *Έρως* οδηγεί στο καθαυτό ωραίο. Είναι επομένως παρών και στο στάδιο της μουσικής αγωγής.

Με τη μουσική εκπαίδευση των φυλάκων συνδέεται στενά η άσκηση στη γυμναστική. Αντίθετα προς την επικρατούσα αντίληψη, η γυμναστική δεν έχει στόχο να επιφέρει την υγεία του σώματος και η μουσική εκπαίδευση την υγεία της ψυχής, αλλά και οι δύο, η μουσική και η γυμναστική παιδεία, πρέπει να σφυρηλατούν τις προδιαθέσεις για το θάρρος και την αγάπη της σοφίας· γιατί ένα γερό σώμα δεν κάνει με τη δική του αξιοσύνη και την ψυχή καλή, αλλά συμβαίνει το αντίθετο, δηλαδή μια καλή ψυχή με τη δική της αξιοσύνη εξασφαλίζει στο σώμα την καλύτερη δυνατή άσκηση. Η υπερβολή στη γυμναστική ή στη μουσική παιδεία κάνει τον άνθρωπο ή πολύ σκληρό ή πολύ μαλακό. Μόνο η σωστή μείξη και των δύο τεχνών επιφέρει τη σωστή ψυχική αρμονία.

Από τους φύλακες ξεδιαλέγονται μέσα από συνεχείς εξετάσεις οι άρχοντες ως οι τέλειοι φύλακες, ενώ εκείνοι που ώς τώρα ονομάζονταν φύλακες γίνονται βοηθοί τους. Οι άρχοντες πρέπει να είναι μεγαλύτεροι σε ηλικία από τους άλλους, πρέπει να είναι οι πιο άξιοι, πρέπει δηλαδή να είναι οι πιο μυαλωμένοι και οι πιο πρόθυμοι να στρατευθούν για την *πόλιν*, κι αυτή την προθυμία δεν πρέπει ποτέ να την εγκαταλείψουν, πράγμα που πρέπει να εξακριβώνεται με δοκιμασίες. Ύψιστη αρχή για τη ζωή των φυλάκων και των βοηθών τους είναι η αυστηρή λιτότητα. Κάθε μορφή προσωπικής περιουσίας τούς είναι απαγορευμένη (416d κ.ε.)· γιατί η ατομική ιδιοκτησία σε μία *πόλιν* είναι η πηγή της ανισότητας, του φθόνου και της έριδας. Γι' αυτό πρέπει να απαγορεύεται η απόκτηση ή η κατοχή ιδιοκτησίας από όσους οπλοφορούν· οι άρχοντες και οι βοηθοί τους δεν επιτρέπεται να κατέχουν ούτε χρήματα ούτε ιδιωτικές κατοικίες, ενώ οι γυναίκες και τα παιδιά πρέπει να τους ανήκουν από κοινού. Από την άλλη πλευρά καμία *πόλις* δεν μπορεί να τα βγάλει πέρα χωρίς περιουσία. Αυτή η περιουσία όμως πρέπει να βρίσκεται στα χέρια εκείνων που μπορούν να την χειριστούν, που κατέχουν την κτητική τέχνη. Σ' αυτούς επιτρέπεται η ατομική ιδιοκτησία σε συγκεκριμένα όρια. Πρώτιστα, όμως, οι άνθρωποι αυτοί θα πρέπει να φροντίζουν για την οικονομική υπόσταση της *πόλεως*.

Έτσι, στην *πόλιν* υπάρχουν πλέον τρεις τάξεις: οι άρχοντες, οι βοηθοί τους και οι εργάτες, γεωργοί και επαγγελματίες. Οι τρεις τάξεις της *πόλεως* δεν αποτελούν κάστες· επειδή όλοι οι άνθρωποι είναι ίσοι κατά την καταγωγή τους, διαφέρουν όμως κατά τις προδιαθέσεις τους, καθένας πρέπει να ενταχθεί σε μια από τις τρεις τάξεις σύμφωνα με τις προδιαθέσεις του· γιατί η *πόλις* μπορεί να διατηρηθεί μόνο αν τα σύνορα ανάμεσα στις τάξεις είναι διαπερατά.

Έτσι το ερώτημα για την αγωγή και την εκπαίδευση των επαγγελματιών στρατιωτών οδήγησε στην κάθαρση της τρυφηλής και επηρμένης *πόλεως*· από την άρρωστη *πόλιν* έγινε ξανά μια υγιής *πόλις*, η οποία σ' αντίθεση με την πρωτόγονη *πόλιν* λαμβάνει υπ' όψιν της και τις μη αναγκαίες επιθυμίες, καίτοι όχι σε απεριόριστο βαθμό. Σ' αυτήν υπάρχουν τρεις τάξεις, από τις οποίες η καθεμιά εκτελεί το δικό της έργο. Το καθαρμένο κράτος περιλαμβάνει στοιχεία της πρωτόγονης *πόλεως* και της φλεγμαίνουσας *πόλεως*, δηλαδή τους εργάτες, γεωργούς και εμπόρους της πρωτόγονης *πόλεως*, τους επαγγελματίες στρατιώτες της άρρωστης *πόλεως*, αναθρεμμένους όμως σύμφωνα με τις πλατωνικές αρχές· και τέλος περιλαμβάνει τους τέλειους φύλακες, οι οποίοι αναδείχθηκαν μέσω μιας διαδικασίας επιλογής που έγινε ταυτόχρονα με την κάθαρση, τους άρχοντες. Η *πόλις* των φυλάκων δεν πρέπει να είναι πολύ μεγάλη, γιατί τότε θα ετίθετο σε κίνδυνο η ενότητά της· δεν πρέπει όμως να είναι και πολύ μικρή, γιατί τότε θα υφίστατο ο κίνδυνος να κάνει ο καθένας τα πάντα και όχι μόνο τη δική του δουλειά. Εκτός απ' αυτό, σ' ένα πολύ μικρό κράτος καθίσταται προβληματικό το ζήτημα των απογόνων. Η διαφύλαξη της ενότητας του κράτους, η αποτροπή της φτώχιας και του πλούτου και η υπεράσπιση του κράτους στον πόλεμο είναι τα βασικά καθήκοντα των δύο ανώτερων τάξεων· η τρίτη τάξη φροντίζει για την οικονομική συντήρηση του κράτους. Αξιοσημείωτο είναι ότι σ' αυτήν την *πόλιν* υπάρχει εξουσία, αλλά όχι δουλεία. Καθεμιά από τις τρεις τάξεις εκτελεί τα ιδιαίτερα καθήκοντά της με ελευθερία και συμβάλλει έτσι στη διατήρηση του συνόλου.

Υπάρχει δικαιοσύνη σ' αυτήν την *πόλιν*; Το ερώτημα αυτό είναι πλέον δικαιολογημένο, αφού η καθαρμένη, αγαθή κατά τα φαινόμενα *πόλις* έχει στα λόγια ιδρυθεί. Πρέ-

πει να ληφθεί υπ' όψιν ότι πρόκειται για το κράτος των φυλάκων και όχι ακόμη για το κράτος των φιλοσόφων. Πώς μπορεί λοιπόν να βρεθεί στο κράτος αυτό η δικαιοσύνη; Μια *πόλις* θεμελιωμένη σε σωστές βάσεις είναι, όπως μπορούμε να υποθέσουμε, στην εντέλεια αγαθή (427e). Μ' αυτή τη δήλωση όμως δημιουργείται ένα νέο πρόβλημα: Τι είναι αγαθό; Αυτό όμως δεν θα εξεταστεί τώρα, αλλά επί του παρόντος θα θεωρηθεί γνωστό σε τι συνίσταται το τέλεια αγαθό. Μια στην εντέλεια αγαθή *πόλις* είναι πρόδηλο ότι είναι σοφή, ανδρεία, σώφρων και δίκαιη (427e). Το να είναι λοιπόν κάτι αγαθό συνίσταται στο να είναι σοφό, ανδρείο, σώφρον και δίκαιο. Αν γνωρίζουμε τι είναι η σοφία, η ανδρεία και η σωφροσύνη, τότε μπορεί ορισθεί η δικαιοσύνη. Η συζήτηση για τη σοφία, την ανδρεία, τη σωφροσύνη και τη δικαιοσύνη γίνεται επομένως με τη μορφή μιας εξίσωσης με έναν άγνωστο, όπου η δικαιοσύνη είναι ο υπό ορισμόν άγνωστος. Ο Πλάτων γνωρίζει πολύ καλά ότι η μαθηματική αυτή μέθοδος, με τη βοήθεια της οποίας επιχειρείται να ορισθεί η δικαιοσύνη, δεν μπορεί να οδηγήσει στο στόχο· πρβ. 435d: "Με μεθόδους σαν αυτές που χρησιμοποιούμε σε τούτη τη συζήτηση δεν θα βρούμε ποτέ ακριβή λύση στο ζήτημα, γιατί είναι άλλος ο δρόμος, πιο επίπονος και μακρύτερος, που οδηγεί στη λύση." Ο πιο επίπονος και μακρύτερος δρόμος είναι η άνοδος στο ον. Όποιος δεν γνωρίζει το ον δεν μπορεί και να ορίσει επακριβώς τη δικαιοσύνη· και αφού το δίκαιο κράτος είναι το αγαθό κράτος, μόνο με την περί του όντος θεωρία μπορεί να λάβει απάντηση το ερώτημα για το αγαθό και δίκαιο κράτος. Όσον αφορά το κράτος των φυλάκων, το ερώτημα για τη δικαιοσύνη μπορεί να λάβει μόνο μια ατελή απάντηση με τη βοήθεια μιας ανεπαρκούς μεθόδου. Το κράτος των φυλάκων είναι ένα προσωρινό μόρφωμα, ένα απαραί-

τητο στο πλατωνικό σχεδίασμα πρώτο στάδιο του κράτους των φιλοσόφων.

6.2 Οι αρετές του κράτους

6.2.1 Η σοφία (*Πολιτεία* 428a-429a)

Η σοφία, στην οποία στρέφεται πρώτα η εξέταση, ορίζεται στο χωρίο 428b ως σωστή κρίση (*εὐβουλία*): "Η *πόλις* είναι σοφή, γιατί μπορεί και κρίνει σωστά." Η σοφία ως *εὐβουλία* είναι ένα είδος γνώσης: "Διαμέσου της γνώσης μπορεί κανείς και κρίνει σωστά." Το ερώτημα είναι σε ποια γνώση στηρίζεται η *εὐβουλία*. Δεν στηρίζεται στη γνώση που έχουν οι τεχνίτες ή οι έμποροι για την ειδικότητά τους, αλλά σε μια γνώση βάσει της οποίας η *πόλις* λαμβάνει τις αποφάσεις όχι για μια επιμέρους υπόθεση αλλά για τον εαυτό της ως όλο, με ποιο τρόπο δηλαδή μπορεί να έχει την καλύτερη σχέση με τον εαυτό της και προς τα έξω με τις άλλες *πόλεις* (428c-d). Αυτή η γνώση είναι η γνώση που κατέχουν οι φύλακες, και μάλιστα οι πιο τέλειοι φύλακες, οι άρχοντες. Δυνάμει του αριθμητικά πιο ολιγόριθμου τμήματος της *πόλεως* και δυνάμει της γνώσης που το τμήμα αυτό κατέχει η *πόλις* είναι σοφή (428e). Στο στάδιο της *πόλεως* των φυλάκων η σοφία είναι η γνώση, η συνδεδεμένη με την πρακτική, για το τι ωφελεί την *πόλιν* στο εσωτερικό και στο εξωτερικό και την ενισχύει. Μόνο στο στάδιο της *πόλεως* των φιλοσόφων η σοφία μπορεί να ορισθεί ως η γνώση εκείνου που πραγματικά είναι. Η τελική παρατήρηση του Σωκράτη (429a): "Να λοιπόν που βρήκαμε, δεν ξέρω με ποιο τρόπο, το ένα από τα τέσσερα

αυτά" μπορεί να υποδεικνύει ότι ο ορισμός της σοφίας εδώ είναι ακόμη προσωρινός. Πρωτίστως όμως η παρατήρηση αυτή μοιάζει να υποδηλώνει κάτι άλλο: Η σοφία ταυτίζεται ξαφνικά με την *εὐβουλίαν*· το ότι η *εὐβουλία* προϋποθέτει μια γνώση ιδιαίτερου είδους είναι λογικό. Σ' αυτή τη μέθοδο, στο να βρίσκει κανείς κάτι σχεδόν χωρίς επιχειρηματολογία, πρέπει να αναφέρεται η φράση "δεν ξέρω με ποιο τρόπο."

6.2.2 Η ανδρεία (*Πολιτεία* 429a-430c)

Η ανδρεία περιορίζεται στον κύκλο των *ἐπικούρων* (429b). Μια *πόλις* ονομάζεται ανδρεία ή δειλή εν αναφορά προς το στρατό της, μια προσωρινή και πάλι πληροφορία. Τότε καθένας που δεν ανήκει στον επαγγελματικό στρατό δεν είναι γενναίος; Εδώ όμως δεν μας ενδιαφέρει ο επιμέρους άνθρωπος αλλά το κράτος με τις τάξεις του. Η ανδρεία είναι η διατήρηση, η διαφύλαξη της πεποίθησης σχετικά με τα φοβερά πράγματα (429b-c), "όσα και όπως τα προσδιόρισε ο νομοθέτης στις ρυθμίσεις για την παιδεία." Αυτός είναι ένας ορισμός της ανδρείας, τον οποίο δεν κατανοεί αρχικά ο συνομιλητής του Σωκράτη· γι' αυτό δίνονται οι ακόλουθες διευκρινίσεις: Η ανδρεία είναι η διαφύλαξη της ορθής πεποίθησης σχετικά με τα φοβερά πράγματα, διαφύλαξη που δεν παρεμποδίζεται ούτε και από τα πάθη ακόμη. Η ανδρεία είναι ένα είδος γνώσης, η "γνώση" όμως αυτή είναι γνώμη, έστω κι αν είναι ορθή γνώμη. Οι *ἐπίκουροι*, η τάξη των οποίων δεν κατέχει την *ἀρετὴν* της σοφίας, δεν μπορούν να έχουν γνώση της ανδρείας. Η ανδρεία όμως δεν εξαντλείται στην αληθινή γνώμη· ως διατήρηση ή διαφύλαξη της αληθινής γνώμης σχετικά με τα πράγματα που προ-

καλούν φόβο παρουσιάζεται, εκτός απ' αυτό, ως επιμονή. Η ορθή γνώμη σχετικά με τα πράγματα που προκαλούν φόβο, η οποία δεν είναι το αποτέλεσμα συστηματικής παιδείας, δεν είναι ανδρεία αλλά ένα είδος ενστίκτου, όπως στα ζώα και στους δούλους (εννοούνται οι δούλοι στις υφιστάμενες *πόλεις*· στην *πόλιν* των φυλάκων και στην *πόλιν* των φιλοσόφων δεν υπάρχουν δούλοι). Βέβαια, η ανδρεία των *ἐπικούρων* δεν βασίζεται πάνω σε πραγματική γνώση αλλά σε αληθινή γνώμη, η οποία όμως τους παρέχεται μέσω της *παιδείας*. Εξαιτίας της *παιδείας* διακρίνεται από τη φυσική ανδρεία, η οποία δεν είναι αντάξια αυτού του ονόματος.

6.2.3 Η σωφροσύνη (*Πολιτεία* 430d-432a)

Η σωφροσύνη μοιάζει με *συμφωνίαν* και *ἁρμονίαν*, μ' ένα είδος συμφωνίας και συναρμογής. Είναι (430e) ένα είδος τάξης και χαλιναγώγησης απολαύσεων και επιθυμιών, "το να είναι κανείς ανώτερος από τον εαυτό του" (430e κ.ε.). Στην ψυχή υπάρχει κάτι που είναι εκ φύσεως καλύτερο και κάτι που είναι εκ φύσεως χειρότερο. Η κακή αγωγή, η κακή συναναστροφή ενισχύουν το χειρότερο κομμάτι στην ψυχή και συντελούν στο να κυριαρχηθεί το καλύτερο κομμάτι στην ψυχή από το χειρότερο. Τι συμβαίνει σχετικά μ' αυτό στο κράτος των φυλάκων; Είναι ανώτερο από τον εαυτό του, καθ' όσον στο κράτος αυτό το εκ φύσεως καλύτερο κυριαρχεί επάνω στο χειρότερο (ακριβώς σ' αυτό έγκειται η σωφροσύνη). Αντίθετα με τη σοφία και την ανδρεία, που είναι αρετές συγκεκριμένων τάξεων, η σωφροσύνη απλώνεται σε κάθε τάξη. Είναι η ομοφωνία του φύσει ανώτερου με το φύσει κατώτερο κομμάτι πάνω στο ερώτη-

μα ποιο από τα δύο πρέπει να κυβερνάει και στην πόλη και στον καθένα μέσα.

6.2.4 Η δικαιοσύνη (*Πολιτεία* 432b-434c)

Σύμφωνα με τη μέθοδο που προτάθηκε στο χωρίο 428a, αφού είναι γνωστές οι τρεις αρετές σοφία, ανδρεία και σωφροσύνη, πρέπει να μπορεί να ορισθεί η άγνωστη ακόμη δικαιοσύνη. "Εδώ και πολλή ώρα μιλάμε κι ακούμε γι' αυτό το πράγμα, αλλά δεν το έχουμε αντιληφθεί ότι κατά κάποιο τρόπο μιλάμε γι' αυτό." (432e) Η δικαιοσύνη είναι αυτό που εξαρχής προσδιόρισε το σχεδίασμα της *πόλεως*, ήδη ακόμη και στο στάδιο της πρωτόγονης *πόλεως*, αυτό που διατηρήθηκε στην *πόλιν* που ζει τρυφηλά —εκεί ωστόσο περιορίστηκε από το αντίθετό του— και αυτό που εξ αφορμής του ερωτήματος για την αγωγή και την παιδεία των φυλάκων οδήγησε στην κάθαρση της φλεγμαίνουσας *πόλεως*: Η αρχή ότι ο καθένας πρέπει να πράττει τα δικά του έργα, αρχή που φανερώθηκε ως αρχή του καταμερισμού εργασίας και που οδήγησε στη διάρθρωση της *πόλεως* σε τρεις τάξεις. Το αρχικό αίτημα για τον καταμερισμό εργασίας δεν τέθηκε αυθαίρετα, αλλά σύμφωνα με τη φύση. Ο καταμερισμός εργασίας γίνεται σε κάθε *πόλιν* που ανταποκρίνεται στις ανθρώπινες προδιαθέσεις. Στο στάδιο της καθαρμένης *πόλεως* δεν συναντούμε ξανά τη φυσική ανεξέταστη δικαιοσύνη, αλλά μια δικαιοσύνη που έχει επιτευχθεί μέσω της *παιδείας*. Στην *παιδείαν* οφείλεται το ότι κάθε τάξη πράττει τα δικά της έργα. Η γνώση όμως αυτού που πραγματικά είναι δεν έχει ακόμη επιτευχθεί στην *πόλιν* των φυλάκων. Έτσι, δεν διακρίνουμε ακόμη τι είναι η δικαιοσύνη καθαυτήν, αλλά παρατηρούμε τα αποτελέσματά

της: Αν ο καθένας πράττει τα δικά του έργα, είτε με τον ένα είτε με τον άλλο τρόπο (433b), τότε πραγματώνεται η δικαιοσύνη.

Ποια από τις αρετές που αναφέρθηκαν καθιστά την *πόλιν* σε μέγιστο βαθμό καλή; Είναι η σωφροσύνη ως ομοφωνία αρχόντων και αρχομένων, είναι η ανδρεία ως δύναμη της σταθερής διατήρησης της σύμφωνης με το νόμο πεποίθησης σχετικά με το ποια πράγματα πρέπει να φοβάται κανείς και ποια όχι (433c), είναι η σοφία ή είναι η δικαιοσύνη; Το ερώτημα αυτό απαντάται, εφόσον αφετηρία της συζήτησης αποτελεί ο λόγος για το δίκαιο. Επιδιώκεται να μην οικειοποιείται κανείς κάτι που ανήκει σε άλλους και να μην αφαιρείται από κανέναν αυτό που του ανήκει. Εδώ λοιπόν φαίνεται ότι η δικαιοσύνη συνίσταται στο να έχει ο καθένας και να πράττει τα δικά του έργα. Η αδικία (434a-c) αντίθετα συνίσταται στην εγκατάλειψη αυτής της αρχής. Αυτό παρουσιάζεται με το παράδειγμα της κατάργησης του καταμερισμού εργασίας: Καταλήγουμε στην πολυπραγμοσύνη των τριων τάξεων, και στην πολυπραγμοσύνη υπάρχει η αδικία. Η δικαιοσύνη είναι εκείνη που καθιστά την *πόλιν* καλή.

6.3 Οι αρετές του ανθρώπου

Το συμπέρασμα που προέκυψε πρέπει να εφαρμοσθεί στους επιμέρους ανθρώπους· γιατί το σχεδίασμα της δίκαιης *πόλεως* ήταν μόνο ένα βοηθητικό μέσο για να βρούμε και να προσδιορίσουμε τη δικαιοσύνη κάθε επιμέρους ανθρώπου. Αν προκύψει το ίδιο αποτέλεσμα, τότε το πρόβλημα έχει λυθεί. (Σχετικά με τις τέσσερεις αρετές πρβ. *Συμπ.* 196d· Ξενοφών, *Ἀπομνημ.* 3, 9, 1-5).

435a: Αν η δικαιοσύνη της *πόλεως* είναι όμοια με τη δικαιοσύνη του κάθε ανθρώπου, τότε πρέπει να υπάρχει στον άνθρωπο μια παρόμοια αντιστοιχία με τη διάρθρωση της *πόλεως* σε τρεις τάξεις. Η μετάβαση από τις τρεις τάξεις του κράτους στο αντίστοιχο προς αυτές στον άνθρωπο είναι συνεπής. Η σοφία, η ανδρεία, η σωφροσύνη και η δικαιοσύνη μόνο από τους επιμέρους ανθρώπους μπορούν να φθάνουν στην *πόλιν*. (Ο Πλάτων εξάλλου υποστηρίζει την άποψη ότι η γεωγραφική θέση επηρεάζει τις ανθρώπινες προδιαθέσεις, πρβ. επίσης *Νόμ.* 747c). Εδώ προκύπτει το εξής ερώτημα (436a-b): Τελούμε κάθε μας πράξη με ένα και το αυτό στοιχείο εντός μας ή είναι τρία τα στοιχεία, αντίστοιχα προς τα τρία είδη ενεργειών; Το ερώτημα συγκεκριμενοποιείται: Είτε μαθαίνουμε με μια ικανότητα, οργιζόμαστε εξαιτίας μιας άλλης και επιθυμούμε με μια τρίτη είτε τα τρία αυτά είδη ενεργειών εκτελούνται κάθε φορά με ολόκληρη την ψυχή. Το ερώτημα απαντάται με την εφαρμογή της αρχής της αντίφασης (436b): "Είναι φανερό ότι ένα και το αυτό πράγμα δεν είναι δυνατόν να πράττει αντίθετα ή να διετελεί σε αντίθετες καταστάσεις ως προς το ίδιο μέρος του και σε σχέση με το ίδιο πράγμα ταυτοχρόνως." Η διατύπωση συμπληρώνεται στο χωρίο 436e: "Δεν είναι ποτέ δυνατόν το αυτό πράγμα ταυτοχρόνως ως προς το αυτό μέρος του και σε σχέση με το αυτό αντικείμενο να πάθει ή να είναι ή να κάνει αντίθετα πράγματα." Η εφαρμογή της αρχής της αντίφασης στο προκείμενο ερώτημα (437b κ.ε.) δείχνει τα ακόλουθα: Το να συγκατανεύεις, να αρνείσαι, να επιδιώκεις κάτι, να αποποιείσαι κάτι είναι αντίθετα μεταξύ τους· αδιάφορο είναι αν εδώ πρόκειται για ενεργήματα ή για παθήματα. Τούτο εφαρμόζεται στις επιθυμίες. Επιθυμώ σημαίνει: Θέλω να λάβω κάτι. Είναι επομένως μια συγκατάνευση· η απόρριψη, η εναντίωση στις επι-

θυμίες είναι το αντίθετο, μια απόρριψη, μια άρνηση. Είναι αδύνατον με ολόκληρη την ψυχή μας από την αυτήν άποψη να επιδιώκουμε και να μην επιδιώκουμε κάτι ταυτοχρόνως. Επομένως, πρέπει προφανώς να τεθούν δύο μέρη ή "δυνάμεις" στην ψυχή. Η σύγκρουση μεταξύ επιθυμίας και αντίστασης είναι κατανοητή μόνο αν δεχθούμε ότι υπάρχουν διαφορετικά μέρη της ψυχής, που το καθένα τους υπάγεται σε μια συγκεκριμένη περιοχή. (Σχετικά με το πρόβλημα "μέρη της ψυχής ή δυνάμεις της ψυχής" πρβ. παραπάνω, σελ. 188-189). Αυτό αποδεικνύεται με τον ακόλουθο τρόπο:

Η επιθυμία στρέφεται σε κάτι, ανήκει επομένως σ' αυτά τα οποία αναφέρονται σε κάτι. Αν η επιθυμία, λ.χ. η επιθυμία για φαγητό, εκληφθεί σκέτη, καθεαυτήν, τότε αναφέρεται σε φαγητό σκέτα, καθεαυτό. Αν είναι στραμμένη σε κάτι συγκεκριμένο, τότε και η ίδια η επιθυμία έχει μια συγκεκριμένη ποιότητα. Ας δούμε τώρα την επιθυμία σκέτα, καθεαυτήν. Η επιθυμία της δίψας δεν αναφέρεται σε τίποτε άλλο από το ποτό, αδιάφορο τι είδους είναι αυτό. Εδώ συμβαίνει καμιά φορά, παρόλο που υπάρχει η δυνατότητα να πιούμε, εν τούτοις να μην πίνουμε (439b-c). Σύμφωνα με την αρχή της αντίφασης δεν είναι δυνατόν ένα και το αυτό μέρος του εαυτού μας να θέλει να πιεί και να αντιτάσσεται στο να θέλει να πιεί ταυτοχρόνως. Πρέπει επομένως να υπάρχει στη ψυχή κάτι που να θέλει να πιεί και κάτι που να του αντιτάσσεται. Αυτό που αντιτάσσεται βασίζεται στο λογισμό. Αυτό που επιθυμεί ξεσηκώνεται από τα πάθη και τις αρρώστιες. Επομένως το *λογιστικὸν* μέρος της ψυχής είναι διαφορετικό από το *ἐπιθυμητικόν*, το αλόγιστο μέρος της ψυχής.

Τι γίνεται με τον *θυμόν*, τη δύναμη της ψυχής που μας κάνει να θυμώνουμε; Είναι άραγε ένα τρίτο είδος στην ψυ-

χή ή συμπίπτει με κάποιο από τα δύο προηγούμενα; Με το *ἐπιθυμητικὸν* δεν ταυτίζεται, γιατί κάπου-κάπου ο *θυμός* (θάρρος και οργή) βρίσκεται σε σύγκρουση με τις επιθυμίες και συμμαχεί με το *λογιστικόν*. Μήπως ο *θυμὸς* πρέπει να συγκαταλεχθεί στο *λογιστικὸν* ή είναι διαφορετικός από αυτό; Στο χωρίο 440d γίνεται αναφορά στους άρχοντες και τους *ἐπικούρους* στην *πόλιν* των φυλάκων, η οποία επεξηγείται παραπέρα στο χωρίο 440e: Όπως υπάρχουν στην *πόλιν* τρεις τάξεις και οι *ἐπίκουροι* αποτελούν μια ιδιαίτερη τάξη, έτσι και το *θυμοειδὲς* αποτελεί ένα ιδιαίτερο *εἶδος* ή *μέρος* στην ψυχή. Εάν δεν το έχει διαφθείρει μια κακή αγωγή, είναι από τη φύση του φτειαγμένο να βοηθάει το *λογιστικόν*.

Δεν μπορεί κανείς να μεμφθεί τον Πλάτωνα ότι μεταφέρει χωρίς προσεκτική επιχειρηματολογία το σχήμα των τριών τάξεων της *πόλεως* που επινόησε στην ανθρώπινη ψυχή. Οι τρεις τάξεις μπορούν να υφίστανται στην *πόλιν* των φυλάκων, μόνο και μόνο γιατί η *πόλις* είναι απείκασμα της ανθρώπινης ψυχής. Όπως είναι φτειαγμένοι οι άνθρωποι, έτσι είναι φτειαγμένη και η *πόλις*, το αντίστροφο δεν ισχύει. Δεν πρέπει να βλέπουμε στις δομές στις *πόλεως* το αίτιο για τις δομές στο εσωτερικό του καθενός ανθρώπου, αλλά οι εσωτερικές δομές του ανθρώπου είναι το αίτιο για τις δομές της *πόλεως*. Αν τα μέρη της ψυχής συμφωνούν μεταξύ τους, όπως πρέπει σύμφωνα με τη φύση τους να συμφωνούν, τότε αυτό μεταφέρεται στην *πόλιν*· η δικαιοσύνη των ανθρώπων δημιουργεί το δίκαιο κράτος. Το ίδιο ισχύει για τον άδικο άνθρωπο και για την άδικη *πόλιν*. Η δικαιοσύνη επομένως προκαλείται από τη συμφωνία των μερών της ψυχής, η οποία ανταποκρίνεται στη φυσική προδιάθεση του ανθρώπου, πρέπει όμως να δημιουργηθεί και δεν είναι δεδομένη από τη φύση. Το ίδιο ισχύει και για την

πόλιν· η δίκαιη *πόλις* πρέπει να δημιουργηθεί, δεν υπάρχει ήδη.

Το ερώτημα για τις αρετές των μερών της ψυχής μπορεί τώρα πλέον να τεθεί (441c). Σοφός είναι ο επιμέρους άνθρωπος κατά τον ίδιο τρόπο και μέσω του ίδιου στοιχείου με την *πόλιν*. Το ίδιο ακριβώς ισχύει και για την ανδρεία, τη σωφροσύνη και επίσης τη δικαιοσύνη. Η δικαιοσύνη πραγματοποιείται στην *πόλιν* με το να πράττει καθένας τα δικά του· αν καθένα από τα μέρη της ψυχής πράττει κι αυτό τα δικά του, τότε πραγματοποιείται η δικαιοσύνη στον άνθρωπο. Όπως συμβαίνει με τις τάξεις της *πόλεως*, μέσω της ορθής μείξης της μουσικής με τη γυμναστική παιδεία θα επιτευχθεί ώστε τα μέρη της ψυχής να πράττουν κάθε φορά καθένα το δικό του έργο. Μέσω αυτής της *παιδείας* θα επιτευχθεί η αρμονία των προδιαθέσεων. Το *λογιστικὸν* πρέπει να τονώνεται με όμορφα λόγια και μαθήματα, το *θυμοειδὲς* πρέπει να χαλαρώνει, να ημερεύει με την αρμονία και το ρυθμό. Όσον αφορά το τρίτο μέρος της ψυχής, για τούτο δεν υπάρχει καμιά πραγματική εκπαίδευση· γιατί αυτή θα οδηγούσε μόνο στην ενδυνάμωση των επιθυμιών. Η μόνη δυνατότητα που απομένει είναι η κυριάρχηση των επιθυμιών μέσω του *λόγου* και του *θυμοῦ*. Μόνο τότε θα πράττει το *ἐπιθυμητικὸν* το δικό του έργο, δηλαδή θα συμφωνεί με τα άλλα μέρη της ψυχής στο ότι το *λογιστικὸν* πρέπει να κυριαρχεί. Το αποτέλεσμα αυτής της παιδευτικής διαδικασίας σχετικά με την *ἀρετὴν* της ψυχής είναι το ακόλουθο: Το *λογιστικὸν* κατέχει τη γνώση εκείνου που είναι ωφέλιμο στο καθένα μέρος της ψυχής χωριστά και στο κοινό σύνολο των μερών της ψυχής. Εξαιτίας αυτής της γνώσης η ψυχή είναι σοφή. Η ανδρεία ορίζεται όπως και η ανδρεία της *πόλεως*: Είναι η διαφύλαξη εκείνου που ο λογισμός διαμηνύει ότι πρέπει να φοβάται

κανείς ή να μη φοβάται. Η σωφροσύνη είναι η συμφωνία των μερών της ψυχής σχετικά με το ερώτημα ποιος πρέπει να έχει την εξουσία και ποιος πρέπει να υπακούει. Να κυβερνά πρέπει το *λογιστικόν*, να υπακούουν πρέπει το *θυμοειδὲς* και το *ἐπιθυμητικόν*. Η δικαιοσύνη προκύπτει από αυτό αναγκαστικά: Κάθε μέρος της ψυχής πράττει το έργο του και δεν είναι πολυπράγμον. Η δικαιοσύνη είναι η τάξη της ψυχής· δίκαιη είναι μια πράξη που ανταποκρίνεται σ' αυτή την ψυχική αρμονία, σ' αυτή την ψυχική τάξη.

6.4 Η αδικία και η δημιουργία της δικαιοσύνης (*Πολιτεία* 444b-445e)

Η αδικία ορίζεται από το αντίθετό της, τη δικαιοσύνη. Αν η δικαιοσύνη συνίσταται στο να πράττει κάθε μέρος της ψυχής το δικό του έργο και στο ότι τα τρία μέρη συμφωνούν ότι η εξουσία ανήκει στο *λογιστικόν*, τότε η αδικία συνίσταται στην εξέγερση ή στη διχογνωμία, στην πολυπραγμοσύνη, όπου ο καθένας επιδιώκει να καταγίνεται με τα πάντα, στην επανάσταση ενός μέρους της ψυχής εναντίον του συνόλου της ψυχής, για να πετύχει την εξουσία σ' αυτήν, παρόλο που από τη φύση του, δηλαδή από τη φυσική του κατασκευή, δεν έχει τέτοιο δικαίωμα. Βάσει των συλλογισμών σχετικά με τη δικαιοσύνη και την αδικία προκύπτουν τα ακόλουθα: Η δικαιοσύνη είναι η σύμφωνη με τις φυσικές προδιαθέσεις μορφοποίηση του *λογιστικοῦ* και του *θυμοειδοῦς*, τα οποία λαμβάνουν υπό την καθοδήγησή τους το *ἐπιθυμητικόν*. Η δικαιοσύνη είναι υγεία της ψυχής, η αδικία είναι αρρώστια της ψυχής. Όπως ένας υγιής τρόπος ζωής οδηγεί στην υγεία, έτσι και η δίκαιη πράξη οδηγεί στη δικαιοσύνη. Για το αντίθετο ισχύουν τα αντίστοιχα.

Πώς μπορεί όμως να επιτευχθεί η δικαιοσύνη; Κατ' ανάλογο τρόπο με την υγεία, που επιτυγχάνεται άμα τα όργανα του σώματος κυριαρχούν και κυριαρχούνται το καθένα σύμφωνα με τη φύση του, έτσι και η δίκαιη πράξη συνίσταται στο να καταφέρει κανείς ώστε τα μέρη της ψυχής να κυριαρχούν και να κυριαρχούνται το καθένα σύμφωνα με τη φύση του. Η δίκαιη πράξη επομένως φέρνει τη δικαιοσύνη, πράγμα που είναι μια μακροχρόνια διαδικασία. Το *λογιστικόν* πρέπει να καλλιεργηθεί ώστε να φθάσει σε άριστη μορφή. Παρόμοια ισχύουν για το *θυμοειδές*, και επιπρόσθετα το *θυμοειδὲς* πρέπει να διδαχθεί τη συνετή επιμονή, τη διαφύλαξη της παρεχόμενης με την *παιδείαν* ορθής γνώμης για τα φοβερά πράγματα και να ενισχυθεί με τη σωστή μείξη της μουσικής με τη γυμναστική παιδεία. Οι επιθυμίες πρέπει να υποταχθούν στην κυριαρχία του λογικού, πράγμα που είναι ιδιαίτερα δύσκολο. Όλα αυτά δεν μπορούν να τα πετύχουν οι άνθρωποι και η *πόλις* χωρίς να έχουν κάποιο δάσκαλο. Ποιος είναι ο δάσκαλος; Αν η δικαιοσύνη ως υγεία της ψυχής είναι η ομοφωνία των μερών της ψυχής, αυτό σημαίνει ότι η υγεία αυτή της ψυχής πρέπει να προφυλάσσεται συνεχώς από την αρρώστια της αδικίας. Εκείνος λοιπόν που καθιστά δίκαιους τους ανθρώπους και τις *πόλεις* έχει ταυτόχρονα το καθήκον να φροντίζει πάντα για τη διατήρηση της δικαιοσύνης.

6.5 Το κράτος των φιλοσόφων (*Πολιτεία* 449a-541b)

Αν θέσουμε τώρα το ερώτημα ποια είναι η προϋπόθεση για να καταστεί δυνατή η δικαιοσύνη και πού έγκειται το σφάλμα, ώστε οι υφιστάμενες *πόλεις*, όλες ανεξαιρέτως, να είναι κακές, άλλες περισσότερο άλλες λιγότερο, και ποια όσο το δυνατόν μικρότερη μεταβολή μπορεί να κάνει την *πόλιν*

καλή, η απάντηση του Πλάτωνα είναι η ακόλουθη (473c-d): "Αν δεν συμβεί [...] ή να κυβερνήσουν στις πολιτείες οι φιλόσοφοι ή να ασχοληθούν με τη φιλοσοφία, ανυστερόβουλα και άξια, αυτοί τους οποίους τώρα τους αποκαλούν βασιλιάδες και άρχοντες, έτσι ώστε η πολιτική δύναμη και η φιλοσοφία να συναντηθούν στο αυτό πρόσωπο, κι αν τούτος ο εσμός όσων σήμερα πορεύονται χωριστά προς τη μια ή την άλλη κατεύθυνση δεν εμποδιστεί διά της βίας να το κάνει αυτό, δεν θα 'χουν τελειωμό [...] οι συμφορές για τις πολιτείες [...] ούτε και για το ανθρώπινο γένος." Μόνο όταν οι φιλόσοφοι γίνουν βασιλείς ή οι βασιλείς φιλόσοφοι θα πραγματοποιηθεί η άριστη *πολιτεία*, πρωτύτερα ποτέ. Τι είναι ο φιλόσοφος; Ο φιλόσοφος, όπως το λέει η λέξη, αγαπά τη σοφία. Αυτός που αγαπά κάτι το αγαπά ολόκληρο. Ο φιλόσοφος αγαπά τη σοφία ολόκληρη, ποθεί να αντικρίσει την αλήθεια (475e), στρέφεται προς το ίδιο το ωραίο και το αντικρίζει στην καθεαυτότητά του. Τι εννοείται μ' αυτό εξηγείται με τον ακόλουθο συλλογισμό (476e κ.ε.): Στη γνώση, στην άγνοια και στη γνώμη αντιστοιχούν το ον, το μη ον και ένα ενδιάμεσο μεταξύ όντος και μη όντος, όπως η γνώμη είναι μια ενδιάμεση δύναμη μεταξύ γνώσης και άγνοιας (477a). Το ενδιάμεσο μεταξύ όντος και μη όντος είναι το γιγνόμενο, που είναι ταυτόχρονα ον και μη ον. Ο φιλόσοφος θέλει να γνωρίσει το πραγματικό ον, τείνει πέρα και πάνω από την *δόξαν* και το γιγνόμενο. Μ' αυτό δεν έχει ακόμη θεμελιωθεί το ότι οι φιλόσοφοι πρέπει να άρχουν. Εν τούτοις οι φιλόσοφοι, και μόνο αυτοί, είναι εκείνοι που μπορούν να γνωρίσουν το αμετάβλητο ον. Η γνώση εκείνου που είναι το κάθε πράγμα στην πραγματικότητα είναι ύψιστης σημασίας για τη διευθέτηση των πολιτικών υποθέσεων· ο φιλόσοφος, ως εκείνος ο οποίος γνωρίζει το ον, μπορεί να επαγρυπνά με τον καλύτερο τρόπο

για τους νόμους και τις υποθέσεις της *πόλεως*, ενώ δεν το μπορεί κάποιος μισότυφλος ή εντελώς τυφλός. Σ' αυτό προστίθεται το ότι η φιλοσοφική φύση πρέπει να κατέχει όλα τα έξοχα προσόντα σε αρμονικό συνδυασμό. Η φύση αυτή φθάνει στην τελειότητα με την *παιδείαν* και τη φυσική διαδικασία της ωρίμανσης.

Το αίτημα του Πλάτωνα για τους φιλοσόφους-βασιλείς έχει εκτεθεί και εξακολουθεί να εκτίθεται σε ποικίλες παρανοήσεις. *Πολ.* 487b: Η πραγματικότητα αποδεικνύει το παράλογο του πλατωνικού αιτήματος· όποιος ασχολείται όλη του τη ζωή με τη φιλοσοφία γίνεται αλλόκοτος, για να μην πούμε τρισάθλιος. Αυτή είναι η γνωστή κατηγορία κατά της φιλοσοφίας στον *Γοργία*: Οι καλύτεροι φιλόσοφοι είναι άχρηστοι για τα δημόσια πράγματα, η *πόλις* δεν μπορεί να τους κάνει τίποτα τους φιλοσόφους. Αυτό είναι σωστό, βάζει ο Πλάτων τον Σωκράτη να λέει (487d), οι φιλόσοφοι χαζεύουν τα άστρα και φλυαρούν (488e). Το σωστό στην κατηγορία αυτή είναι ότι στις υφιστάμενες *πόλεις* ο φιλόσοφος είναι άχρηστος. Ο φιλόσοφος χρειάζεται μια άλλη *πόλιν* για να ενεργοποιήσει τη δράση του, δηλαδή μια *πόλιν* που να σχετίζεται με το πραγματικό ον. Εξάλλου είναι σωστό ότι πολλοί φιλόσοφοι είναι τρισάθλιοι (487d, 489d). Αν μια φιλοσοφική φύση (492a) δεν λάβει την *παιδείαν* που της πρέπει, τότε πράγματι γίνεται τρισάθλια. — Όσον αφορά τις επιθέσεις σύγχρονων ιστορικών και κοινωνιολόγων, παραπέμπουμε στον P. Friedländer, *Platon*, τ. 3, 2η έκδ. 1960, σελ. 444 σημ. 39.

Πώς πρέπει όμως να μορφωθεί και ποια αγωγή πρέπει να λάβει ο φιλόσοφος-βασιλιάς; Δεν μπορεί αποκλειστική του παιδεία να είναι αυτή των φυλάκων (στην *πόλιν* των φυλάκων). Ποια είναι η κατάλληλη *παιδεία* για το φιλόσοφο-βασιλιά; Φαίνεται ότι εξαιρετικά δύσκολα μπορεί να

προσδιορισθεί. Οι φιλόσοφοι, σ' αντίθεση με τους άρχοντες της *πόλεως* των φυλάκων, πρέπει να κατέχουν όχι μόνο την προεισαγωγική αλλά την πραγματική γνώση. Σε τι συνίσταται η γνώση αυτή; Ύψιστο αντικείμενο της φιλοσοφικής διδαχής είναι το αγαθό. Τι είναι το αγαθό; Δεν είναι ούτε η ηδονή ούτε ο πλούτος ούτε η τιμή. Ούτε και είναι η δικαιοσύνη ή κάποια από τις άλλες αρετές. Υπάρχει κάτι πολύ υψηλότερο από τη δικαιοσύνη. Ο φιλόσοφος-βασιλιάς πρέπει να εισαχθεί στη διδασκαλία του όντος και του αγαθού (πρβ. παραπάνω, σελ. 65).

Η αληθινή τάξη μπορεί να επικρατήσει σε μια *πόλιν* μόνο όταν ένας άρχοντας, που η ψυχή του βρίσκεται η ίδια σε τάξη και έχει δει το αγαθό, βάλει τη σφραγίδα του στην τάξη της *πόλεως*, πράγμα που πάντα συναντάει την αντίσταση των δεσμωτών στο σπήλαιο της άγνοιας. Το χωρίο 592b της *Πολιτείας* παρέχει διασάφηση σχετικά με την πραγματοποίηση της *πόλεως* των φιλοσόφων —πραγματοποίηση στην οποία ο Πλάτων είχε, περιστασιακά μάλλον, ελπίσει. Η *πόλις* που σχεδιάστηκε "ίσως υπάρχει στον ουρανό, σαν ένα υπόδειγμα για όποιον θέλει να βλέπει και βλέποντας να χτίζει μια πολιτεία μέσα του." Αυτό δεν πρέπει να σημαίνει ότι η *πόλις* που σχεδιάστηκε αποτελεί ένα μη δεσμευτικό προϊόν φαντασίας. "Αν υπάρχει κάπου αυτή η πολιτεία ή αν θα υπάρξει, αυτό δεν έχει καμιά σημασία· γιατί ο φιλόσοφος θα πράττει σύμφωνα με τους νόμους αυτής της πολιτείας και καμιάς άλλης." (592b) Έτσι, η *πόλις* των φιλοσόφων είναι το πρότυπο για κάθε υφιστάμενη *πόλιν* που πασχίζει για δικαιοσύνη και ταυτόχρονα είναι το πρότυπο του φιλοσοφικού βίου. Είναι το αποτέλεσμα φιλοσοφικής γνώσης, γιατί είναι στραμμένη προς τις ιδέες. Συγχρόνως όμως ανήκει στον κόσμο του γίγνεσθαι και συνεπώς κουβαλάει μέσα της το σπόρο της παρακμής.

6.6 Η διάλυση

6.6.1 Η τιμοκρατία (*Πολιτεία* 545c-550c)

Καθετί που γεννιέται υπόκειται στη φθορά (546a), έτσι και η *πόλις* των φιλοσόφων που συστάθηκε κατ' ανάγκην θα διαλυθεί. Καθετί που γεννιέται υπόκειται σε κοσμικούς νόμους, οι οποίοι εκφράζονται με περίπλοκες αριθμητικές σχέσεις (546a κ.ε.), με τον πλατωνικό αριθμό. Έργο του φιλοσόφου-βασιλιά είναι επίσης να παρακολουθεί τους κοσμικούς νόμους και να επιτρέπει την τεκνοποιία, μόνο όταν η κοσμική συγκυρία είναι ευνοϊκή. Επειδή όμως το να γνωρίζει κανείς με ακρίβεια τον κοσμικό ρυθμό υπερβαίνει τις ανθρώπινες δυνάμεις, κάποτε οι φιλόσοφοι-βασιλείς δεν θα προσδιορίσουν σωστά την ευνοϊκή για τεκνοποιία χρονική στιγμή. Το αποτέλεσμα είναι παιδιά με προδιαθέσεις όχι εντελώς άριστες, που δεν θα ανταποκρίνονται πλέον στις απαιτήσεις εκείνες που πρέπει να τίθενται για τους φιλοσόφους-βασιλείς. Αν αυτά οριστούν φύλακες της *πόλεως*, πράγμα που μέσα στη γενική εξαχρείωση είναι αναπόφευκτο, τότε θα αρχίσει η διχόνοια ανάμεσα στους φύλακες. Οι εξαίρετοι φύλακες θα εξακολουθήσουν να είναι στραμμένοι προς την αρετή και την παλαιά κατάσταση των φιλοσόφων, οι λιγότερο άριστοι θα ζητούν να αντισταθμίσουν την έλλειψή τους σε προδιαθέσεις με την απόκτηση περιουσίας και χρημάτων. Το αποτέλεσμα της σύγκρουσης είναι ένας συμβιβασμός. Ο κομουνισμός στην τάξη των φυλάκων εξαλείφεται, η ατομική ιδιοκτησία επιτρέπεται, πράγμα που έχει πάλι ως συνέπεια την υποδούλωση της ελεύθερης στην *πόλιν* των φιλοσόφων τρίτης τάξης και το ότι οι φύλακες ασχολούνται οι ίδιοι με τη διεξαγωγή του πολέμου και με τη

φρούρηση των δούλων τους, και την εξουσία τους δεν την στηρίζουν πια στη φιλοσοφική γνώση, αλλά στη βία. Η *πολιτεία* που προέκυψε μ' αυτό τον τρόπο αποτελεί μια ενδιάμεση κατάσταση μεταξύ της βασιλείας ή της αριστοκρατίας των φιλοσόφων από τη μια και της ολιγαρχίας από την άλλη. Με την πολιτεία των φιλοσόφων έχει ακόμη κοινά μερικά επιφανειακά στοιχεία: το σεβασμό απέναντι στους άρχοντες, το ότι οι φύλακες δεν έχουν γεωργικές και χειρωνακτικές ασχολίες, το ότι ενδιαφέρονται για τη γυμναστική και τις πολεμικές ασκήσεις. Η αρχή ότι ο καθένας κάνει τη δική του δουλειά μόνο επιφανειακά διατηρείται. Αλλά οι κυβερνώντες και οι βοηθοί τους είναι διψασμένοι για χρήμα, όσο κι αν προσπαθούν να το κρύψουν· για τις διασκεδάσεις τους ξοδεύουν ευχαρίστως χρήματα που δεν τους ανήκουν, γιατί στα δικά τους λεφτά είναι σφιχτοχέρηδες, αγοράζουν σπίτια, στα οποία γίνονται πράγματα όχι σύμφωνα με τις αρχές της αρετής, στοιχείο που έχουν κοινό με την ολιγαρχία. Αυτή η πρώτη από τις εκφυλισμένες μορφές κράτους έχει όμως και κάτι που είναι χαρακτηριστικό γι' αυτήν και που την διαχωρίζει από την ολιγαρχία: το πάθος για διάκριση και τη φιλοδοξία, ως εκφράσεις του *θυμοειδοῦς*. Αυτό μας επιτρέπει να ονομάσουμε αυτή τη μορφή εξουσίας τιμοκρατία. Η δικαιοσύνη της *πόλεως* έχει χαθεί, καίτοι, φαινομενικά πιο πολύ, συνεχίζει να υφίσταται ακόμη σε επιφανειακά πράγματα: Δεν κυριαρχεί η τάξη των φιλοσόφων, που αντιστοιχεί στο *λογιστικὸν* της ψυχής, αλλά η δεύτερη τάξη.

Η διάλυση προχωρεί με λογική αναγκαιότητα. Με τη διαδοχή των κακών πολιτευμάτων ο Πλάτων δεν θέλει να διατυπώσει έναν ιστορικό νόμο, αλλά να παρουσιάσει τη λογική σειρά, η οποία δεν ανταποκρίνεται πάντοτε στην ιστορική εξέλιξη. Σημαντικό είναι ότι και στα εκφυλισμένα πο-

λιτεύματα αντιστοιχούν τύποι χαρακτήρα, και η λογική σειρά είναι κυρίως μια σειρά τύπων χαρακτήρα, από τον θυμοειδή τύπο έως και τον τυραννικό τύπο. Με την εκάστοτε μορφή του πολιτεύματος αναπτύσσονται και οι αντίστοιχοι τύποι χαρακτήρα, έτσι ώστε δημιουργείται η εικόνα μιας ιστορικής σειράς. Ο τιμοκρατικός άνθρωπος είναι, λ.χ., ο γιος ενός πατέρα καλού από την παλαιά τάξη των φυλάκων. Ο πατέρας περιφρονεί το συναγωνισμό για τιμές και αξιώματα που έχει ξεσπάσει στην *πόλιν*. Δεν μετέχει στο δημόσιο βίο και παραιτείται από το να επιβάλει τα δικαιώματά του. Απ' αυτό προκύπτουν δυσάρεστες οικογενειακές καταστάσεις: Η μητέρα παρουσιάζει στο γιο της τον πατέρα του σαν έναν αποτυχημένο, ο γιος πρέπει να προωθήσει τα πράγματα, κι ένα σωρό άλλα σαν αυτά που λέγονται σε τέτοιες περιπτώσεις. Ο πατέρας προσπαθεί να καλλιεργήσει στην ψυχή του γιου του το *λογιστικὸν* ή να το αφήσει μόνο του να καλλιεργηθεί, ενώ οι άλλοι προσπαθούν να του εξάψουν το *ἐπιθυμητικὸν* και το *θυμοειδές*. Το αποτέλεσμα είναι ότι την εξουσία παίρνει το *θυμοειδές*, ως μεσαίο στοιχείο μεταξύ του *λογιστικοῦ* και του *ἐπιθυμητικοῦ*. Στην παρουσίαση αυτή φαίνεται ότι ο Πλάτων αποδέχεται πλήρως την επίδραση των κοινωνικοπολιτικών συνθηκών στο χαρακτήρα του ανθρώπου. — Ο τιμοκρατικός άνθρωπος χαρακτηρίζεται από φιλοδοξία και μεγάλη αυτοπεποίθηση· δεν είναι ιδιαίτερα μορφωμένος, είναι κακός ρήτορας, είναι σκληρός στους δούλους, αλλά δεν τους περιφρονεί, απέναντι στους ανώτερους είναι δουλοπρεπής, τις απαιτήσεις του τις στηρίζει όχι στην τέχνη να πείθει τους άλλους με τη γνώση του, αλλά στη βία. Στα νιάτα του λίγο τον ενδιαφέρουν τα χρήματα, όσο περνάει η ηλικία όμως το πράγμα αλλάζει.

6.6.2 Η ολιγαρχία (*Πολιτεία* 550c-555b)

Η ολιγαρχία βασίζεται στην εκτίμηση των περιουσιών. Σ' αυτήν κυβερνούν οι πλούσιοι, οι φτωχοί αποκλείονται από την εξουσία· μόνο όποιος έχει περιουσία ένα ορισμένο ύψος, που θεσπίζεται με νόμο, μπορεί να συμμετάσχει στη διακυβέρνηση του κράτους. Σ' αυτό έγκειται το βασικό σφάλμα της ολιγαρχίας. Αν το αποφασιστικό κριτήριο είναι όχι η ειδημοσύνη αλλά ο πλούτος, τότε το κράτος βρίσκεται σε άσχημη κατάσταση. Το αποτέλεσμα είναι ότι στην ίδια *πόλιν* υπάρχουν ένα κράτος των πλούσιων κι ένα άλλο των φτωχών. Το προλεταριάτο θα αυξάνεται από τους πλούσιους που έγιναν φτωχοί, εκείνους που από τις σπατάλες έχασαν την περιουσία τους. Εκτός απ' αυτό, η έλλειψη *παιδείας* και η κακή τάξη δημιουργούν εγκληματίες. Στην παρουσίαση της γένεσης του ολιγαρχικού ανθρώπου (ο γιος ενός πατέρα που πτώχευσε στρέφεται στο κυνήγι του χρήματος και με αυστηρή οικονομία κατορθώνει να φτειάξει μεγάλη περιουσία, δηλαδή κάνει το *λογιστικὸν* και το *θυμοειδὲς* δούλους του *ἐπιθυμητικοῦ*) φαίνεται ξανά πολύ καθαρά ότι ο Πλάτων εμμένει στη βασική αρχή της *Πολιτείας*: Η *πόλις* είναι το απείκασμα της ανθρώπινης ψυχής. Επομένως, στις διάφορες πολιτικές δυνάμεις εκφράζονται οι ψυχικές δυνάμεις. Από τη μια οι πολιτικές καταστάσεις προσδιορίζονται από τις ψυχικές δομές του καθενός ανθρώπου, από την άλλη όμως από τις πολιτικές καταστάσεις ασκούνται ισχυρές επιδράσεις στην ψυχή του καθενός ανθρώπου. Χαρακτηριστική γι' αυτή την αμοιβαία διαδικασία επίδρασης είναι η προοδευτική διάλυση της αρμονίας της ψυχής και της αρμονίας στην *πόλιν*. Η εξουσία περνάει από το *λογιστικὸν* στο *θυμοειδές* (τιμοκρατία) και στο *ἐπιθυμητικόν* (ολιγαρχία). Στην ολιγαρχία και στον ολιγαρχικό άνθρω-

πο επικρατούν οι αναγκαίες επιθυμίες, καίτοι σε υπερβολικό βαθμό επαυξημένες. Το *ἐπιθυμητικὸν* όμως εμπεριέχει και επιθυμίες με εντελώς διαφορετική υφή, που το μόνο που περιμένουν είναι να αφεθούν ελεύθερες, τις λεγόμενες μη αναγκαίες επιθυμίες, τις δαπανηρές και τις εγκληματικές. Οι φτωχοί στην ολιγαρχία, που πνίγονται από άκρα ένδεια και που κάποιοι απ' αυτούς θα μπορούσαν οπωσδήποτε να είναι εξαίρετοι άνθρωποι (555d), όταν έλθουν σε στενότερη επαφή με τους πλούσιους, κάνουν τελικά τη σκέψη ότι είναι εύκολο να αφαιρέσουν την εξουσία απ' αυτούς τους κακομαθημένους ανθρώπους. Ξεσπά η επανάσταση. Οι φτωχοί είτε πηγαίνουν να φέρουν ενισχύσεις από άλλη *πόλιν* είτε μπορούν από μόνοι τους να ρίξουν από την εξουσία τους πλούσιους. Οι φτωχοί υπερισχύουν, άλλους από τους αντιπάλους τους τους σκοτώνουν κι άλλους τους εξορίζουν· κατόπιν καθένας έχει την ίδια συμμετοχή στα αξιώματα στη βάση της ισότητας· οι άρχοντες ορίζονται με κλήρο.

6.6.3 Η δημοκρατία (*Πολιτεία* 555b-562a)

Με τον τρόπο αυτό μοιάζει να έχει εγκαθιδρυθεί η αταξική κοινωνία, η απεριόριστη εξουσία του λαού (δημοκρατία). Το ουσιαστικό της χαρακτηριστικό είναι η ελευθερία (557b): Καθένας μπορεί να κάνει και να μην κάνει ό,τι θέλει· μπορούν να σχηματίζονται ομάδες κάθε είδους και για κάθε σκοπό, έτσι ώστε η δημοκρατία μοιάζει να είναι η πιο όμορφη πολιτεία (557c), ένα ρούχο παρδαλό, όπου η πλειονότητα της κοινωνίας υπολογίζεται επαρκώς, ένα παντοπωλείο πολιτευμάτων (557d), στο οποίο ο καθένας μπορεί να διαλέξει το πολίτευμα που του αρέσει. Κανένας δεν είναι υποχρεωμένος να συμμορφώνεται με τους νόμους, αν δεν το

θέλει. "Όταν γίνεται πόλεμος, κανένας δεν σε εξαναγκάζει να πηγαίνεις στον πόλεμο· ούτε είσαι υποχρεωμένος να ζεις ειρηνικά, όταν οι άλλοι ζουν ειρηνικά, άμα εσύ δεν το θέλεις" (557e)· όποιος καταδικάζεται σε κάποια τιμωρία δε χρειάζεται να νοιάζεται γι' αυτό (558a). Με όλα αυτά συνδέεται "η συγκαταβατικότητα αυτής της πολιτείας και η περιφρόνησή της για όλα όσα της φαίνονται μικροπράγματα" (558b). Η δημοκρατία, ως πολίτευμα παρδαλό και άναρχο, διανέμει "κάτι σαν ισότητα το ίδιο σε ίσους και μη ίσους" (558c).

Ας εξετάσουμε με συντομία τη γένεση του δημοκρατικού ανθρώπου. Ο γιος ενός πλούσιου ολιγαρχικού, μεγαλωμένος από τους γονείς του με λιτούς περιορισμούς, έρχεται σε επαφή με την πολυτέλεια και την ηδονή. Οι δαπανηρές επιθυμίες δυναμώνουν και αναλαμβάνουν την κυριαρχία στην ψυχή. Τότε πια εκείνος ζει "ξοδεύοντας χρήματα και κόπους και χρόνο αδιακρίτως σε αναγκαίες και σε μη αναγκαίες απολαύσεις" (561a). Παραδίδεται στην επιθυμία που κάθε φορά εισχωρεί μέσα του· σε λίγο φθάνει να ζει σε ασωτία, έπειτα πάλι προτιμά μια ασκητική ζωή, άλλοτε παριστάνει ότι ασχολείται τάχα με τη φιλοσοφία, εισέρχεται επίσης στο δημόσιο βίο ως πολιτικός και λέει ό,τι του έρθει. "Ούτε τάξη καμιά υπάρχει στη ζωή του ούτε εσωτερικός αναγκασμός, αλλά χαρακτηρίζοντας αυτή τη ζωή γλυκιά, ελεύθερη και τρισευτυχισμένη, ζει μ' αυτό τον τρόπο όλη του τη ζωή" (561d), και εξαιτίας αυτής του της ζωής πολλοί άνθρωποι τον θαυμάζουν.

Στη δημοκρατία η ελευθερία κατ' ανάγκην θα ξεπεράσει κάθε όριο (562e). Όταν η κυβέρνηση δεν αφήνει πλήρη ελευθερία και δεν υποχωρεί σ' όλες τις απαιτήσεις, κατηγορείται ότι δεν είναι δημοκρατική αλλά ολιγαρχική κυβέρνηση (562d). Η άμετρη ελευθερία επεκτείνεται σ' όλα τα

πεδία του βίου: Οι γονείς φοβούνται τα παιδιά τους, οι δάσκαλοι φοβούνται τους μαθητές, οι γέροι μιμούνται τους νέους, ντύνονται σαν εκείνους, ενώ οι νέοι πασχίζουν στα λόγια και στα έργα να τους ξεπεράσουν. Ακόμα και τα ζώα στη δημοκρατία περιφέρονται στο δρόμο πιο ελεύθερα από οπουδήποτε αλλού.

Παρά την ελευθερία και την ισότητα, και η δημοκρατία καταλήγει πάλι σ' ένα είδος κράτους με τάξεις. Η αιτία βρίσκεται στην αχαλίνωτη ελευθερία. Την ανώτερη τάξη συγκροτούν οκνηροί και σπάταλοι άνθρωποι (564b)· οι πιο δραστήριοι από αυτούς μεριμνούν για τη δράση και τους λόγους, οι υπόλοιποι αποτελούν την ακολουθία τους. Η δεύτερη τάξη αποτελείται από εκείνους που "είναι από τη φύση τους ως επί το πλείστον πιο μετρημένοι" (564e)· αυτοί γίνονται και οι πιο πλούσιοι. Την τρίτη τάξη αποτελούν οι εργάτες, οι τεχνίτες και οι επαγγελματίες. Σ' αυτούς συγκαταλέγονται όλοι όσοι ζουν από τη χειρωνακτική εργασία, δεν ανακατεύονται στα πολιτικά και έχουν μικρή περιουσία. Πρόκειται για την αριθμητικά πιο ισχυρή τάξη, στην οποία εναπόκειται συγχρόνως η λήψη αποφάσεων στη συνέλευση του δήμου (565a). Μεταξύ των ομάδων αυτών ξεσπά αναπόφευκτα σύγκρουση: Οι φτωχοί πρέπει να κατευνασθούν, οι πλούσιοι φοβούνται για τις περιουσίες τους (τρέφουν ολιγαρχικά φρονήματα)· αρχίζουν τότε "οι καταγγελίες και οι δίκες και οι προστριβές" (565c). Σε τέτοιες περιπτώσεις ο λαός συνηθίζει να βάζει πάντοτε κάποιον για αρχηγό του και να τον κάνει παντοδύναμο. Αυτός ο ηγέτης του λαού είναι ο υποκινητής της εξέγερσης εναντίον των τάξεων εκείνων που έχουν τις περιουσίες στη δημοκρατία (566a). Όταν πάρει την εξουσία του κράτους, στην αρχή θα δίνει κάθε είδους υποσχέσεις, θα χαρίζει τα χρέη, θα ξαναμοιράζει τη γη και θα παίζει το ρόλο του Υψηλοτάτου.

6.6.4 Η τυραννίς (*Πολιτεία* 562a-576b)

Όταν ο ηγέτης του λαού που αναδείχθηκε μέσα από τη δημοκρατία συμφιλιωθεί με τους εξωτερικούς του εχθρούς ή άλλους τους ξεπαστρέψει, τότε κατ' αρχήν υποκινεί πάντοτε κάποιους πολέμους, για να χρειάζεται ο λαός αρχηγό (566e) και επίσης για να γίνεται φτωχότερος ο λαός από τους υψηλούς φόρους και να είναι να αναγκασμένος να παλεύει μόνο για την ικανοποίηση των καθημερινών του βιοτικών αναγκών, έτσι ώστε από τη φροντίδα του για τον επιούσιο να μην μπορεί καν να φθάσει να ξεσηκωθεί εναντίον του. Θα μετατραπεί σε τύραννο και θα πρέπει να φοβάται τον καθένα που είναι ανδρείος, συνετός ή και πλούσιος, και από φόβο όλους αυτούς θα τους αφανίζει. Το διαρκώς αυξανόμενο μίσος κατά του τυράννου τον κάνει να είναι αναγκασμένος να ενισχύει και να μεγαλώνει ολοένα τη σωματοφυλακή του, καταφεύγοντας στον όχλο του κράτους του ή και ξένων κρατών. Κανένα νόμιμο πλαίσιο χειρισμού δεν έχει πια στη διάθεσή του ο λαός για να απαλλαγεί από τον τύραννο: Η απόλυτη ελευθερία της δημοκρατίας έχει μεταβληθεί στην απόλυτη δουλεία της ανυπόκριτης τυραννίας.

Στο τυραννικό κράτος αντιστοιχεί ο τυραννικός άνθρωπος. Όσο δηλαδή και στα προηγούμενα γινόταν λόγος για ένα μεμονωμένο άνθρωπο, τον τύραννο, δεν είχε εξετασθεί ακόμη ο τυραννικός στα φρονήματα άνθρωπος, σύμφωνα με τους προηγούμενους παραλληλισμούς μεταξύ κράτους και ατόμου. Πρέπει λοιπόν να γίνει διάκριση ανάμεσα σ' έναν τύραννο που κυβερνά και σ' έναν από τη φύση του τυραννικό άνθρωπο (πρβ. 576b και 578c)· ένας τυραννικός άνθρωπος δεν γίνεται κατ' ανάγκην και τύραννος που κυβερνά. Αν γίνει, τότε αποτελεί το παράδειγμα του πιο δυστυχισμένου ανθρώπου (πρβ. 579c κ.ε.). Ταυτόχρονα ο άνθρωπος αυ-

τός αποτελεί τη μεγαλύτερη συμφορά για την *πόλιν*.

Η παρουσίαση της δημοκρατίας από τον Πλάτωνα είναι αναμφίβολα επηρεασμένη από την αθηναϊκή δημοκρατία (πρβ. W. Jaeger, *Paideia*, τ. 3,. σελ. 70: «Διαισθάνεται κανείς [...] σε κάθε βήμα ότι η προσωπική εμπειρία του Πλάτωνα στην πάτρια πόλη του είναι εκείνη που δίνει στον πίνακα αυτό σκοτεινά και ρεαλιστικά, κάποτε και υπερβολικά σαρκαστικά χρώματα»).

6.7 Η ταξινόμηση των μορφών διακυβέρνησης στον *Πολιτικό*

Ο Πλάτων σχεδιάζει στον *Πολιτικό* ένα σύστημα πιθανών μορφών διακυβέρνησης διαφορετικό από εκείνο της *Πολιτείας* και συγχρόνως εκφράζει στο έργο αυτό διαφορετική κρίση για τη δημοκρατία απ' ό,τι στην *Πολιτεία*. Τα κριτήρια για την ταξινόμηση των πιθανών μορφών διακυβέρνησης είναι: (1) ο αριθμός των κυβερνώντων, (2) το εκούσιον – η βία, η φτώχια – ο πλούτος, ο νόμος – η έλλειψη νόμου (*Πολιτ.* 291c-293e). Ανάλογα με τον αριθμό των κυβερνώντων προκύπτουν τρεις μορφές διακυβέρνησης: εξουσία του ενός, εξουσία των ολίγων, εξουσία του συνόλου των πολιτών. Το δεύτερο κριτήριο ταξινόμησης καθιστά δυνατή τη διάκριση κάθε φορά ενός καλού και ενός κακού τύπου πολιτεύματος. Η καλή μορφή της μοναρχίας είναι η βασιλεία, η κακή μορφή η τυραννία. Η καλή μορφή της εξουσίας των ολίγων είναι η αριστοκρατία, η κακή μορφή η ολιγαρχία. Η εξουσία του συνόλου των πολιτών φέρει πάντοτε το όνομα δημοκρατία, ανεξάρτητα από το αν είναι καλή ή κακή.

Αν τεθεί τώρα το ερώτημα ποια είναι μεταξύ των καλών η καλύτερη μορφή διακυβέρνησης, και τα δύο κριτήρια ταξινόμησης δεν μας βοηθούν να απαντήσουμε. Αν ένα πολιτικό σύστημα δεν θεμελιώνεται στη γνώση, τότε κατ' ανάγκην θα γίνει οπωσδήποτε κακό. Γι' αυτό η δημοκρατία δεν μπορεί να είναι η καλύτερη μορφή διακυβέρνησης, αφού η έλλογη γνώση δεν μπορεί ποτέ να απαντά στον ίδιο βαθμό στο σύνολο των ανθρώπων μέσα σε μια *πόλιν*. Συνεπώς, η καλύτερη μορφή διακυβέρνησης πρέπει να αναζητηθεί στον έναν ή στους λίγους κυβερνώντες. Για τον αληθινό πολιτικό η γνώση και η δικαιοσύνη αποτελούν τις αρχές κάθε ενέργειας, και είναι παντελώς αδιάφορο αν εκείνοι που έχουν την απαιτούμενη γνώση και δικαιοσύνη άρχουν με τη συγκατάθεση ή χωρίς τη συγκατάθεση των αρχομένων.

Εκτός απ' αυτό, αδιάφορο είναι αν ο αληθινός πολιτικός πραγματώνει τη γνώση και τη δικαιοσύνη σύμφωνα με τους γραπτούς νόμους ή όχι. Αυτό δε σημαίνει καθόλου ότι ο αληθινός πολιτικός κυβερνά με αυθαιρεσία. Στηρίζεται στην ορθή γνώση. Σ' όλα τα κράτη στα οποία η διακυβέρνηση δεν ασκείται από τον αληθινό πολιτικό είναι απαραίτητη η αυστηρή τήρηση του νόμου, γιατί διακυβέρνηση χωρίς την τήρηση του νόμου έχει νόημα μόνο όταν υπάρχει μέγιστος βαθμός γνώσης. Αν αποτολμούσαν οι ασύνετοι να κυβερνήσουν χωρίς να τηρούν τους νόμους, τότε το αποτέλεσμα θα ήταν άκρα αθλιότητα. Ο αληθινός πολιτικός όμως δεν πρέπει να περιορίζεται στις ενέργειές του από τους γραπτούς νόμους· και αν κάποτε ενεργεί παραβαίνοντας το νόμο, το κάνει με γνώση. Είναι υπεράνω του νόμου, είναι η προσωποποίηση του έλλογου νόμου και γι' αυτό είναι πάνω απ' όλους τους γραπτούς νόμους, οι οποίοι είναι ατελή απεικάσματα του έλλογου νόμου. Όσον αφορά τώρα την ιεράρχηση των ατελών πολιτευμάτων, προκύπτει ότι τα κράτη

που στηρίζονται στους νόμους είναι τόσο χειρότερα όσο περισσότεροι άνθρωποι ασκούν τη διακυβέρνηση. Άρα προκύπτει η ακόλουθη ιεράρχηση: βασιλεία, αριστοκρατία, δημοκρατία. Η δημοκρατία επομένως, θεωρημένη απ' αυτή την άποψη, είναι ο χειρότερος από τους καλούς τύπους πολιτεύματος.

Μια αντίστροφη σειρά προκύπτει σχετικά με τα χωρίς νόμους πολιτεύματα. Όσο περισσότεροι μετέχουν στη διακυβέρνηση, τόσο λιγότερο κακά είναι. Εδώ λοιπόν η σειρά είναι η ακόλουθη: δημοκρατία, ολιγαρχία, *τυραννίς*. Η χωρίς νόμους δημοκρατία είναι το καλύτερο από τα χωρίς νόμους πολιτεύματα, και αυτό γιατί ο πλουραλισμός της δημοκρατίας εμποδίζει την πλήρη εκδίπλωση της αδικίας.

Διαφορετική εκτίμηση των τύπων πολιτεύματος παρουσιάζεται στην *Πολιτεία*. Εκεί ο Πλάτων ξεκινά από το δίκαιο κράτος και από το δίκαιο άνθρωπο και κρίνει τους άλλους τύπους πολιτεύματος και τους άλλους ανθρώπινους χαρακτήρες ανάλογα με την εγγύτητα ή την απόστασή τους από το δίκαιο κράτος και το δίκαιο άνθρωπο. Επειδή τα πολιτεύματα έλκουν την καταγωγή τους από τα ήθη που επικρατούν στο κράτος, αλλά τα ήθη πάλι διαμορφώνονται από τις φυσικές προδιαθέσεις και την *παιδείαν*, οι κακοί τύποι πολιτεύματος αποτελούν τον καθρέφτη του εκφυλισμού των φυσικών προδιαθέσεων και της *παιδείας*.

6.8 Η κριτική του Αριστοτέλη στη θεωρία του Πλάτωνα για το κράτος

Ο Αριστοτέλης (*Πολιτικά* 1316a1 κ.ε.) εκφράζει αρκετές αντιρρήσεις για τη σειρά των πολιτευμάτων όπως αυτή αναπτύσσεται στην *Πολιτεία*: (1) Η κακή φυσική προδιάθε-

ση και η κακή *παιδεία* δεν μόνο τα αίτια του εκφυλισμού του κράτους των φιλοσόφων, αλλά είναι και η αιτία της χειροτέρευσης όλων των τύπων πολιτεύματος. Τότε όμως θα πρέπει να αναζητηθεί η πραγματική αιτία της διάλυσης του κράτους των φιλοσόφων. (2) Για ποιο λόγο το άριστο πολίτευμα θα έπρεπε να εκφυλιστεί σε τιμοκρατία; Συχνά τα πολιτεύματα μεταβάλλονται στα αντίθετά τους, όχι όμως στα γειτονικά τους. (3) Σχετικά με τη *τυραννίδα* ο Πλάτων δε λέει αν εδώ είναι δυνατή μια μεταβολή και σε ποιο πολιτειακό τύπο και για ποια αιτία. Κατά τον Πλάτωνα η μεταβολή θα έπρεπε να γίνει από την *τυραννίδα* στο κράτος των φιλοσόφων (πράγμα που παραδέχεται στους *Νόμους*: Όταν ένας τύραννος έχει ένα γιο με ανάλογο φυσικό προικισμό και με σωστή ανατροφή, είναι δυνατή μια τέτοια μεταβολή), οπότε θα προέκυπτε μια κυκλική πορεία χωρίς διαποκή. Ενίοτε όμως η *τυραννὶς* μεταπίπτει σε άλλη *τυραννίδα*, αλλά και σε ολιγαρχία ή σε δημοκρατία.

Όσα προβάλλει εδώ στην κριτική του ο Αριστοτέλης μπορούν να συνοφιστούν με τον ακόλουθο τρόπο: Ο Πλάτων δεν λαμβάνει επαρκώς υπ' όψιν του την ιστορική πραγματικότητα. Προπάντων δεν αποδεικνύει τη συνέχεια της ιστορικής εξέλιξης, η οποία μπορεί να συναχθεί από την ιστορική εμπειρία. Η *τυραννὶς* δεν αποτελεί το τέλος της εξέλιξης, αλλά από την *τυραννίδα* προκύπτει πάλι κάτι άλλο. Έναντι όλων αυτών, από την πλατωνική σκοπιά, θα πρέπει να επισημανθεί ότι ο Πλάτων δεν θέλει ούτε να περιγράψει ούτε να αναλύσει την ιστορία. Σκοπός του Πλάτωνα στις αναλύσεις του για τη μεταβολή των πολιτευμάτων είναι η φιλοσοφική θεώρηση των τύπων πολιτεύματος, οι οποίοι και συγκρίνονται με το άριστο πολίτευμα. Ότι δεν προκύπτει και μια ιστορικά πιστή εικόνα της εξέλιξης των πολιτευμάτων το γνωρίζει ο ίδιος. Όταν μιλάει για την

πραγμάτωση της αντίληψής του για το κράτος, του φαίνεται, στην *Πολιτεία* 502b, ότι η μοναρχία αποτελεί την καλύτερη αφετηρία: Όταν ο μονάρχης θέλει να πραγματοποιήσει τις μεταρρυθμίσεις και έχει στη διάθεσή του ένα κράτος που δεν προβάλλει αντίδραση σ' αυτές, τότε η επιτυχία είναι σίγουρη. Στους *Νόμους* (709e κ.ε.) θεωρεί την εξουσία ενός νέου και άξιου τύραννου ως την καλύτερη αφετηρία για τη μεταρρύθμιση. Το άριστο πολίτευμα κατά τους *Νόμους* είναι μια μείξη μοναρχίας και δημοκρατίας (693d κ.ε.)· γιατί μόνο σε μια τέτοια μείξη μπορεί να επιτευχθεί η κυριαρχία της φρόνησης, της ελευθερίας και της φιλίας μεταξύ των υπηκόων. Εκεί όμως πρόκειται μάλλον για μια ιστορική θεώρηση, που έχει σκοπό την εξαγωγή κανόνων για την ύπαρξη και την παρακμή των κρατών.

Επιλεγόμενα

Η ποικιλία και ο πλούτος των ιδεών στα πλατωνικά έργα δεν μπορούν ούτε κατά προσέγγιση να διαφανούν σ' αυτή τη σύντομη εισαγωγή. Για να μπορέσει αυτός που ξεκινά τώρα τη μελέτη του Πλάτωνα —σ' αυτόν απευθύνεται η μικρή μας αυτή πραγματεία— να εξοικειωθεί με ορισμένα κεντρικά θέματα του πλατωνικού στοχασμού, θεωρήσαμε ενδεδειγμένο να εκθέσουμε τη θεωρία για τις ιδέες, για την ψυχή και για τις αρετές, έχοντας επίγνωση της προβληματικής που συνδέεται με τις θεωρίες αυτές. Πολύ εύκολα δηλαδή μπορεί να δημιουργηθεί η εντύπωση ότι η φιλοσοφία του Πλάτωνα περιορίζεται στη θεματική που εξετάστηκε εδώ και ότι αποτελεί ένα κλειστό σύστημα· ούτε το ένα όμως ούτε το άλλο είναι σωστό.

ΠΙΝΑΚΑΣ ΤΩΝ ΕΡΓΩΝ ΠΟΥ ΕΧΟΥΝ ΠΑΡΑΔΟΘΕΙ ΥΠΟ ΤΟ ΟΝΟΜΑ ΤΟΥ ΠΛΑΤΩΝΑ

(ταξινομημένα σε τετραλογίες)

Πρώτη τετραλογία:

Εὐθύφρων
Ἀπολογία Σωκράτους
Κρίτων
Φαίδων

Δεύτερη τετραλογία:

Κρατύλος
Θεαίτητος
Σοφιστής
Πολιτικός

Τρίτη τετραλογία:

Παρμενίδης
Φίληβος
Συμπόσιον
Φαῖδρος

Τέταρτη τετραλογία:

Ἀλκιβιάδης I
Ἀλκιβιάδης II
Ἵππαρχος
Ἐρασταί

Πέμπτη τετραλογία:

Θεάγης
Χαρμίδης
Λάχης
Λύσις

Έκτη τετραλογία:

Εὐθύδημος
Πρωταγόρας
Γοργίας
Μένων

Έβδομη τετραλογία:

Ἱππίας Μείζων
Ἱππίας Ἐλάσσων
Ἴων
Μενέξενος

Όγδοη τετραλογία:

Κλειτοφῶν
Πολιτεία
Τίμαιος
Κριτίας

Ένατη τετραλογία:

Μίνως
Νόμοι
Ἐπινομίς
Ἐπιστολαί

Ὅροι

Έργα που ήδη στην αρχαιότητα είχαν αναγνωρισθεί ως νόθα:

Περὶ δικαίου
Περὶ ἀρετῆς
Δημόδοκος
Σίσυφος
Ἐρυξίας
Ἀξίοχος

Οι παραπομπές στα έργα του Πλάτωνα γίνονται κατά την έκδοση του Henricus Stephanus, Γενεύη 1578, της οποίας η σελιδαρίθμηση και η σειρά των κεφαλαίων παρατίθενται στις νεότερες κριτικές εκδόσεις.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

1. Πηγές

1.1 Εκδόσεις του αρχαίου ελληνικού κειμένου

Platonis opera quae exstant omnia ed. HENRICUS STEPHANUS, 3 τόμοι, Γενεύη 1578. Σύμφωνα με τη σελιδαρίθμηση και τη σειρά των κεφαλαίων της έκδοσης αυτής, που αναγράφονται στο περιθώριο κάθε σελίδας στις περισσότερες νεότερες εκδόσεις, γίνονται οι παραπομπές στα έργα του Πλάτωνα.

Platonis opera recognovit brevique adnotatione critica instruxit IOANNES BURNET, 5 τόμοι, Οξφόρδη 1900 κ.ε. Η έκδοση του BURNET ανατυπώθηκε επανειλημμένα. Η έκδοση αυτή είναι σήμερα η πιο χρησιμοποιημένη έκδοση των πλατωνικών κειμένων.

Μια νέα κριτική έκδοση, από τους W. A. DUKE, W. F. HICKEN (κ.ά.), δημοσιεύεται στην Οξφόρδη, 1995 κ.ε.

Der Platonismus in der Antike, τ. 1-6, ed. H. DÖRRIE – M. BALTES, Στουτγάρδη-Bad Cannstatt 1987, 1990, 1993, 1996, 1998, 2002. [*Index zu den Bänden 1-4.* Erstellt von M. BALTES, Στουτγάρδη-Bad Cannstatt 1997.]

Supplementum Platonicum. Die Texte der indirekten Platonüberlieferung, τ. 1, ed. K. GAISER, Στουτγάρδη-Bad Cannstatt 1988.

Από τις δίγλωσσες εκδόσεις των απάντων του Πλάτωνα ας αναφερθούν η ελληνογαλλική, η ελληνοαγγλική και η ελληνογερμανική:

Platon, Œuvres complètes. Texte établi et traduit par E. CHAMBRY, A. et M. CROISET, A. DIÈS (κ.ά.), 14 τόμοι, Παρίσι 1920 κ.ε. Η παρούσα, κατ' επανάληψη ανατυπωθείσα, έκδοση περιλαμβάνει, εκτός από το κείμενο και τη μετάφραση, και κριτικό υπόμνημα και σημειώσεις.

Plato, with an English Translation, by H. N. FOWLER, 12 τόμοι, Λονδίνο-Νέα Υόρκη 1914 κ.ε. Η παρούσα αρκετά χρήσιμη πανεπιστημιακή έκδοση περιέχει επιπλέον ένα πολύ σύντομο κριτικό υπόμνημα και σημειώσεις.

Platon, Werke in acht Bänden, griechisch und deutsch, Darmstadt 1977, 2η έκδ. 1990. Το αρχαίο ελληνικό κείμενο είναι εκείνο της ελληνογαλλικής έκδοσης, οι μεταφράσεις έχουν εκπονηθεί από τον SCHLEIERMACHER κ.ά.

1.2 Κείμενα των προσωκρατικών και των δοξογράφων

Doxographi Graeci. Collegit recensuit prolegomenis indicibusque instruxit H. DIELS, 4η έκδ. Βερολίνο 1965.

Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und deutsch von H. DIELS, 9η έκδ. υπό W. KRANZ, Βερολίνο 1960 (τ. II και III: 1959), 12η-16η έκδ. Ζυρίχη 1972-1985. [ελλην.: *Οι προσωκρατικοί. Οι μαρτυρίες και τα αποσπάσματα*, από δ. στα νέα ελλην.: Β. Α. ΚΥΡΚΟΣ, συνεργ.: Δ. Γ. ΓΕΩΡΓΟΒΑΣΙΛΗΣ, επιμ.: Β. Α. ΚΥΡΚΟΣ, φιλολ. επιστ.: Γ. Α. ΧΡΙΣΤΟΔΟΥΛΟΥ, τ. Α΄, Αθήνα 2005.]

KIRK, G. S. – RAVEN, J. E. – SCHOFIELD, M., *The Presocratic Phi-*

losophers. A Critical History with a Selection of Texts, 2η έκδ. Cambridge 1983. – Γερμ. μτφ. υπό K.-H. HÜLSER, Στουτγάρδη 1994. [ελλην.: *Οι προσωκρατικοί φιλόσοφοι*, μτφ. Δ. ΚΟΥΡΤΟΒΙΚ, Αθήνα 1990 (1988).]

1.3 Μεταφράσεις

Platons Werke, von F. SCHLEIERMACHER, Βερολίνο 1804 κ.ε. Η πιο διαδεδομένη γερμανική μετάφραση· ανατυπώθηκε επανειλημμένα με βελτιώσεις.

Sämtliche Dialoge. Übersetzt und herausgegeben von O. APELT in Verbindung mit C. RITTER, K. HILDEBRANDT und G. SCHNEIDER (Philosophische Bibliothek), Λιψία 1922, Αμβούργο 1988. 22 αυτοτελείς τόμοι που συμπεριλήφθηκαν σε 7 τόμους· η μετάφραση του APELT περιλαμβάνει εισαγωγές, βιβλιογραφικές επισκοπήσεις, σημειώσεις, ευρετήριο και πίνακα των πλατωνικών όρων ως συνολικό ευρετήριο. Ανατύπωση των μεμονωμένων τόμων επί τη βάσει της έκδοσης του APELT· ορισμένοι τόμοι τώρα και σε δίγλωσση μορφή, επεξεργασμένοι εκ νέου από διάφορους μεταφραστές· τώρα στο Αμβούργο.

Sämtliche Werke hrsg. v. E. LOEWENTHAL, 3 τόμοι, 8η έκδ. της έκδ. του Βερολίνου του 1940, Χαϊδελβέργη 1982. Οι μεταφραστές είναι οι F. SCHLEIERMACHER, F. SUSEMIHL, L. GEORGII κ.ά. Στη μετάφραση αυτή περιλαμβάνονται και τα έργα που από τους αρχαίους ήδη εκδότες είχαν αναγνωρισθεί ως νόθα, καθώς και τα επιγράμματα.

Sämtliche Werke. Nach der Übersetzung von F. SCHLEIERMACHER und H. MÜLLER hrsg. v. W. F. OTTO, E. GRASSI, G. PLAMBÖCK (Rowohlts Klassiker der Literatur und der Wissenschaft), Αμβούργο 1957 κ.ε. Έργο εν μέρει επεξεργασμένο εκ νέου και προσαρμοσμένο στη σύγχρονη κατανόηση του κειμένου.

Gesamtausgabe der Werke Platons. Eingel. v. G. KRÜGER und O. GIGON, übers. v. R. RUFENER, Ζυρίχη-Στουτγάρδη 1948 κ.ε.

Jubiläumsausgabe sämtlicher Werke zum 2400. Geburtstag. Eingeleitet von O. GIGON, übertragen von R. RUFENER, Ζυρίχη-Μόναχο 1974.

The Dialogues, Translated into English with Analyses and Introd. by R. JOWETT, 4. ed. rev. under the editorship of D. J. ALLAN and H. E. DALE, 4 τόμοι, Οξφόρδη 1953. Συνιστάται.

1.4 Λεξικά

APELT, O., *Platon-Index als Gesamtregister zu der Übersetzung in der Philosophischen Bibliothek*, 2η έκδ. Λιψία 1923, Αμβούργο 1988.

AST, F., *Lexicon Platonicum sive vocum Platonicarum index.* Unveränderter Nachdruck der Ausgabe von 1835-1838, Βόννη 1956. Το λεξικό του AST χρειάζεται μεν αναθεώρηση, πλην όμως είναι ακόμη πάντοτε απαραίτητο.

DES PLACES, E., *Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon* (Platon, Œuvres complètes 14), Παρίσι 1964.

GIGON, O. – ZIMMERMANN, L., *Platon: Lexikon der Namen und Begriffe*, Ζυρίχη 1975.

PERLS, H., *Lexikon der platonischen Begriffe*, Βέρνη-Μόναχο 1973.

STOCKHAMMER, M., *Plato-Dictionary*, Νέα Υόρκη 1963.

LIDDELL – SCOTT – JONES, *A Greek-English Lexicon*, Οξφόρδη 1958.

Lexikon der Alten Welt, hrsg. v. C. ANDRESEN, H. ERBSE, O. GIGON, K. SCHEFOLD, K. F. STROHEKER, E. ZINN, Ζυρίχη-

Στουτγάρδη 1965. Το λεξικό αυτό εκδόθηκε *και* από τις εκδόσεις dtv με τον τίτλο *Lexikon der Antike*, Μόναχο 1969 κ.ε.· επανεκδόθηκε τελευταία (με τον αρχικό του τίτλο, 3 τόμοι) από τις εκδόσεις Patmos και Albatros, Düsseldorf 2001.

2. Δευτερεύουσα βιβλιογραφία

2.1 Βιβλιογραφίες

F. UEBERWEGS *Grundriß der Geschichte der Philosophie*, 1. Teil: *Die Philosophie des Altertums*, hrsg. v. K. PRAECHTER, 12η έκδ. Βερολίνο 1926. Ανατυπώθηκε επανειλημμένα. Η επανεπεξεργασία του τόμου έχει προγραμματιστεί προ πολλού. Η έκδοση του 1926 περιέχει τη βιβλιογραφία περίπου έως το έτος 1924. Έχει εξαγγελθεί για το τρέχον έτος η αναθεωρημένη και εμπλουτισμένη με τη νεότερη βιβλιογραφία επανέκδοση του έργου.

DE BRIE, G. A., *Bibliographia philosophica 1934-1945*, 1. *Bibliographia historiae philosophiae*, Ουτρέχτη 1950.

TOTOK, W., *Handbuch der Geschichte der Philosophie*, 1. *Altertum*, Φρανκφούρτη 1964, 2η έκδ. 1997. Το *Εγχειρίδιο* του TOTOK στην 1η έκδ. (1964) περιλαμβάνει έργα που δημοσιεύθηκαν από το 1920 έως το 1961· ελήφθη επίσης υπ' όψιν η βιβλιογραφία του έτους 1962, όση ήταν εφικτό να συμπεριληφθεί· το έργο αυτό αποτελεί μια πολύτιμη συνέχιση του βιβλιογραφικού παραρτήματος του *Grundriß* του F. UEBERWEG. Στη 2η έκδ. (1997) –εντελώς εκ νέου επεξεργασμένη και διευρυμένη, που έγινε με τη συνεργασία των H.-D. FINKE και H. SCHRÖER– περιλαμβάνονται έργα που δημοσιεύθηκαν από το 1961 έως και το 1993.

L'Année philologique. Bibliographie des années 1924 sqq., Παρίσι 1928 κ.ε.

Répertoire bibliographieque, Louvain 1934 κ.ε. Παραρτήματα των περιοδικών *Revue néoscolastique*, *Revue philosophique de Louvain* και *Tijdschrift voor Filosofie*· αποτελεί σήμερα την πιο πλήρη τρέχουσα βιβλιογραφία για τη φιλοσοφία και καταγράφει επίσης βιβλιοκρισίες.

BRISSON, L., "Platon 1958-1975", *Lustrum* 20 (1977) 3-304.

BRISSON, L. – IOANNIDI, H., "Platon 1975-1980", *Lustrum* 25 (1983) 31-320.

BRISSON, L. – IOANNIDI, H., "Platon 1980-1985", *Lustrum* 30 (1988) 11-294.

BRISSON, L. – IOANNIDI, H., "Platon 1985-1990", *Lustrum* 34 (1992) 7-338. Η βιβλιογραφία για τον Πλάτωνα του L. BRISSON συνεχίζεται αδιάλλειπτα. *Platon 1990-1995* και *Platon 1995-2000*, Παρίσι 1999 και 2001. Συνολική βιβλιογραφία 1950-2000: Παρίσι, Vrin (CD-ROM).

CHERNISS, H. F., "Plato (1950-1957)", *Lustrum* 4 (1959) 5-309· *Lustrum* 5 (1960) 321-648. Περιεκτική επισκόπηση της βιβλιογραφίας για τον Πλάτωνα των ετών 1950-1957.

2.2 Συνιστώμενα εισαγωγικά έργα στην πλατωνική φιλοσοφία

BRÖCKER, W., *Platos Gespräche*, 2η έκδ. Φρανκφούρτη 1967.

FIELD, G. C., *Die Philosophie Platons*. Übers. v. M. SORETH, Zυρίχη-Στουτγάρδη 1951.

FINDLAY, J. N., *Plato und der Platonismus. Eine Einführung*, Königstein/Ts. 1981.

FRIEDLÄNDER, P., *Platon*, τ. I και II: 3η έκδ. Βερολίνο 1964, τ. III: 2η έκδ. 1960, 3η έκδ. 1975.

GAUSS, H., *Philosophischer Handkommentar zu den Dialogen Platons*, Βέρνη 1952-1967.

HOFFMANN, E., *Platon*, Ζυρίχη 1950, ανατ. 1961.

JAEGER, W., *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, 3η έκδ. Βερολίνο 1954-1955 [ελλην.: *Παιδεία. Η μόρφωσις του Έλληνος ανθρώπου*, μτφ. Γ. Π. ΒΕΡΡΟΙΟΣ, 3 τόμοι, Αθήναι 1968-1974.]

KRÜGER, G., *Einsicht und Leidenschaft. Das Wesen des platonischen Denkens*, 3η έκδ. Φρανκφούρτη 1963.

LEISEGANG, H., "Platon", στο: *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*. Neue Bearbeitung v. G. WISSOWA, W. KROLL u.a., 40ός ημίτ., Στουτγάρδη 1950, στ. 2342-2537, ανάτυπο: Waldsee 1950.

ROBIN, L., *Platon*. Nouvelle éd. avec bibliogr. mise à jour et complétée, Παρίσι 1968.

SCHILLING, K., *Platon. Einführung in seine Philosophie*, Wurzach 1948.

SHOREY, P., *What Plato Said*, 6η έκδ. Λονδίνο 1965.

TAYLOR, A. E., *Plato. The Man and his Work*, 7η έκδ. Λονδίνο 1963. [ελλην.: *Πλάτων. Ο άνθρωπος και το έργο του*, μτφ. Ι. ΑΡΖΟΓΛΟΥ, Αθήνα 1990, 2η έκδ. 1992 (και ανατυπώσεις).]

VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, U., *Platon. Sein Leben und seine Werke*, τ. I: 5. Aufl. bearb. u. mit einem Nachwort v. B. SNELL, Βερολίνο 1959· τ. II (Beilagen und Textkritik): 3. Aufl. bearb. u. mit einem Nachwort von R. STARK, Βερολίνο 1962. [ελλην.: *Πλάτων. Η ζωή και το έργο του. Νεότητα – Ώριμα χρόνια – Γήρας*, μτφ. Ξ. ΑΡΜΥΡΟΣ, Αθήνα 2005.]

2.3 Επιλεγμένη βιβλιογραφία για την πλατωνική φιλοσοφία

Από το τεράστιο πλήθος των δημοσιευμάτων για την πλατωνική φιλοσοφία μπορούν να αναφερθούν εδώ μόνο λίγα έργα.

ALLEN, R. E., "Anamnesis in Plato's *Meno* and *Phaedo*", *Review of Metaphysics* 13 (1959) 165-174.

ALLEN, R. E. (επιμ.), *Studies in Plato's Metaphysics*, Λονδίνο 1965.

ALLEN, R. E., *Plato's Euthyphro and the Earlier Theory of Forms*, Λονδίνο 1970.

APELT, O., *Platonische Aufsätze*, Λιψία 1921.

ARNOLD, U., *Die Entelechie. Systematik bei Platon und Aristoteles*, Βιέννη-Μόναχο 1965.

BARKER, E., *The Political Thought of Plato and Aristotle*, Νέα Υόρκη 1959.

BAUMGARTNER, H. M., "Von der Möglichkeit, das Agathon als Prinzip zu denken. Versuch einer transzendentalen Interpretation zu *Politeia* 509b", στο: *Parusia, Festgabe für JOH. HIRSCHBERGER*, hrsg. v. K. FLASCH, Φρανκφούρτη 1965, σελ. 89-101.

BERGER, H.-H., *Ousia in de Dialogen van Plato. Een terminologisch onderzoek*, Leiden 1961.

BRÈS, Y., *La psychologie de Platon*, Παρίσι 1968.

CHERNISS, H. F., *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, 2η έκδ. Βαλτιμόρη 1946.

CHERNISS, H. F., "The Philosophical Economy of the Theory of Ideas", *American Journal of Philology* 57 (1936) 445-456.

CORNFORD, F. M., *Plato's Cosmology*, Λονδίνο 1937, 5η έκδ. 1958.

CORNFORD, F. M., *Plato's Theory of Knowledge*, Λονδίνο 1935, 5η έκδ. 1957.

CROMBIE, J. M., *An Examination of Plato's Doctrine*, Λονδίνο 1962-1963.

CROSS, R. C., "Logos and Forms in Plato", *Mind* 63 (1954) 433-450.

CROSS, R. C. – WOOZLEY, A. D., *Plato's Republic. A Philosophical Commentary*, Λονδίνο 1964.

DIÈS, A., *Autour de Platon*, Παρίσι 1927.

DIÈS, A., *Platon*, Παρίσι 1930.

EDMAN, J., *The Philosophy of Plato*, Νέα Υόρκη 1930.

FINDLAY, J. N., *Plato. The Written and Unwritten Doctrines*, Λονδίνο 1974.

VON FRITZ, K., *Platon in Sizilien und das Problem der Philosophenherrschaft*, Βερολίνο 1968.

GADAMER, H.-G., *Platos dialektische Ethik und andere Studien zur platonischen Philosophie*, Αμβούργο 1968. ("Plato und die Dichter"· "Platos Staat der Erziehung"· "Dialektik und Sophistik im siebenten platonischen Brief"· "Amicus Plato magis amica veritas".)

GADAMER, H.-G., GAISER, K. κ.ά., *Idee und Zahl. Studien zur platonischen Philosophie*, Χαϊδελβέργη 1968.

GAISER, K., *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule*, Στουτγάρδη 1963, 2η έκδ. 1968.

GAISER, K., *Protreptik und Paränese bei Platon. Untersuchungen zur Form des platonischen Dialogs*, Στουτγάρδη 1959.

GAISER, K. (επιμ.), *Das Platonbild. Zehn Beiträge zum Platonverständnis*, Hildesheim 1969.

GAISER, K., "Plato's Enigmatic Lecture 'On the Good'", *Phronesis* 25 (1980) 5-37.

GOLDSCHMIDT, V., *Les Dialogues de Platon, structure et méthode dialectique*, Παρίσι 1947.

GRAESER, A., *Probleme der platonischen Seelenteilungslehre. Überlegungen zur Frage der Kontinuität im Denken Platons*, Μόναχο 1969.

GRAESER, A., "Kritische Retraktationen zur esoterischen Platon-Interpretation", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 56 (1974) 71-87.

GRAESER, A., *Platons Ideenlehre. Sprache, Logik und Metaphysik. Eine Einführung*, Βέρνη-Στουτγάρδη 1975.

GRAESER, A., "Plato", στο: *Geschichte der Philosophie*, hrsg. v. W. RÖD, τ. II, Μόναχο 1983, σελ. 124-191.

GUNDERT, H., *Dialog und Dialektik. Zur Struktur des platonischen Dialogs*, Amsterdam 1971.

GUTHRIE, W. K. C., *A History of Greek Philosophy*, τ. IV-V (Plato), Cambridge 1975-1978.

HALFWASSEN, J., *Der Aufstieg zum Einen. Untersuchungen zu Platon und Plotin*, Στουτγάρδη 1992. [Πρβ. τη βιβλιοκρισία του Ι. Γ. ΚΑΛΟΓΕΡΑΚΟΥ, *Φιλοσοφία* 23-24 (1993-94) 412-414· *Diotima* 25 (1997) 173-174. Σ.τ.Μ.]

HALL, R. W., *Plato and the Individual*, Χάγη 1963.

HEIDEGGER, M., *Platons Lehre von der Wahrheit*, 2η έκδ. Βέρνη 1954.

HEITSCH, E., "Die nicht-philosophische Aletheia", *Hermes* 90 (1962) 24-33.

HENTSCHKE, A. B., *Politik und Philosophie bei Platon und Aristoteles. Die Stellung der 'Nomoi' im platonischen Gesamt-*

werk und die politische Theorie des Aristoteles, Φρανκφούρτη 1971.

HILDEBRANDT, K., *Platon. Logos und Mythos*, 2η έκδ. Βερολίνο 1959.

HIRSCHBERGER, J., *Die Phronesis in der Lehre Platons vor dem 'Staate'* (Philologus, suppl. 25, 1), Λειψία 1932.

HUBER, C. E., *Anamnesis bei Plato*, Μόναχο 1964.

JÄGER, G., *'Nus' in Platons Dialogen* (Hypomnemata, τχ. 17), Göttingen 1967.

KRÄMER, H. J., *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, Χαϊδελβέργη 1959, 2η έκδ. Amsterdam 1967.

KRÄMER, H. J., "Über den Zusammenhang von Prinzipienlehre und Dialektik bei Platon", *Philologus* 110 (1966) 35-70.

KRÄMER, H. J., "Epekeina tes ousias. Zu Platon, *Politeia* 509B", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 51 (1969) 1-30.

KRÄMER, H. J., *Platonismus und hellenistische Philosophie*, Βερολίνο 1972.

KRÄMER, H. J., "Neues zum Streit um Platons Prinzipienlehre", *Philosophische Rundschau* 27 (1980) 1-38.

KRÄMER, H. J., *Platone e i fondamenti della metafisica*, trad. ed introd. di G. REALE, Μιλάνο 1982, 3η έκδ. 1989.

KRÄMER, H. J., "Zur aktuellen Diskussion um den Philosophiebegriff Platons", *Perspektiven der Philosophie* 16 (1990) 85-107.

KREMEN, A. F., *Platons metaphysische Psychologie* (διδ. διατρ.), Κολωνία 1973.

KUBE, J., *Techne und Arete. Sophistisches und platonisches Tugendwissen* (Quellen und Studien zur Geschichte der Philo-

sophie, τ. 12), Βερολίνο 1962.

LEVINSON, R. B., *In Defense of Plato*, Cambridge (Mass.) 1953.

MANNSPERGER, D., *Physis bei Platon*, Βερολίνο 1969.

MARTEN, R., *Der Logos der Dialektik. Eine Theorie zu Platons Sophistes*, Βερολίνο 1965.

MAURER, R., *Platons 'Staat' und die Demokratie. Historischsystematische Überlegungen zur politischen Ethik*, Βερολίνο 1970.

MEINHARDT, H., *Teilhabe bei Platon*, Freiburg/Μόναχο 1968.

MORROW, G. R., *Plato's Cretan City. A Historical Interpretation of the Laws*, Princeton 1960.

MURPHY, N. R., *The Interpretation of Plato's Republic*, Οξφόρδη 1951, 2η έκδ. 1960.

NATORP, P., *Platos Ideenlehre*, 3η έκδ. Αμβούργο 1961. [ελλην.: *Η περί των ιδεών θεωρία του Πλάτωνος*, μτφ. Μ. ΤΣΑΜΑΔΟΣ, Αθήναι 1929.]

OEHLER, K., *Die Lehre vom noetischen und dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles. Ein Beitrag zur Erforschung der Geschichte des Bewußtseinsproblems in der Antike* (Zetemata, τχ. 29), Μόναχο 1962.

PERLS, H., *Plato. Seine Auffassung vom Kosmos*, Βέρνη-Μόναχο 1966.

PRAUSS, G., *Platon und der logische Eleatismus*, Βερολίνο 1966.

REALE, G., *Zu einer neuen Interpretation Platons. Eine Auslegung der Metaphysik der großen Dialoge im Lichte der 'ungeschriebenen Lehren'*, Paderborn 1993.

ROBIN, L., *Les rapports de l'être et de la connaissance d'après Platon*. Publié par P.-M. SCHUHL, Παρίσι 1957.

ROBIN, L., *La théorie platonicienne des Idées et des Nombres*

d'après Aristote, Παρίσι 1908, ανατ. Hildesheim 1953.

ROBINSON, R., *Plato's Earlier Dialectic*, 2η έκδ. Οξφόρδη 1953, 1984.

ROBINSON, T. M., *Plato's Psychology*, Toronto 1970.

ROLOFF, D., *Gottähnlichkeit, Vergöttlichung und Erhöhung zu seligem Leben. Untersuchungen zur Herkunft der platonischen Angleichung an Gott*, Βερολίνο 1970.

ROSS, D., *Plato's Theory of Ideas*, 2η έκδ. Οξφόρδη 1953.

RUNCIMAN, W. G., *Plato's Later Epistemology*, Cambridge 1962.

SCHMALZRIEDT, E., *Platon. Der Schriftsteller und die Wahrheit*, Μόναχο 1969.

SHOREY, P., *The Unity of Plato's Thought*, 2η έκδ. Chicago 1960.

SPRUTE, J., *Der Begriff der Doxa in der platonischen Philosophie* (Hypomnemata, τχ. 2), Göttingen 1962.

STEFANINI, L., *Platone*, 2η έκδ. Πάδουα 1949.

STENZEL, J., *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles*, 3η έκδ. Darmstadt 1961.

STENZEL, J., *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles*, 3η έκδ. Darmstadt 1961.

STENZEL, J., *Platon der Erzieher*, 2η έκδ. Αμβούργο 1961.

SZLEZÁK, T., *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*, Βερολίνο-Νέα Υόρκη 1985.

SZLEZÁK, T., *Platon lesen*, Στουτγάρδη 1993. [ελλην.: *Πώς να διαβάζουμε τον Πλάτωνα*, μτφ. Π. ΚΟΤΖΙΑ, Θεσσαλονίκη 2004.]

UTERMÖHLEN, O., *Die Bedeutung der Ideenlehre für die platonische Politeia*, Χαϊδελβέργη 1967.

VANHOUTTE, M., *La méthode ontologique de Platon*, Louvain 1956.

VLASTOS, G., *Platonic Studies*, Princeton 1973. [ελλην.: *Πλατωνικές μελέτες*, μτφ. Ι. ΑΡΖΟΓΛΟΥ, Αθήνα 1994.]

WIELAND, W., *Platon und die Formen des Wissens*, Göttingen 1982.

WILPERT, P., *Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre*, Regensburg 1949.

WIPPERN, J. (επιμ.), *Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons*, Darmstadt 1972.

WYLLER, E. A., *Der späte Platon*, Αμβούργο 1970.

ΕΥΡΕΤΗΡΙΟ ΟΡΩΝ

αγάπη 112, 118, 122, 127
αγέννητο 177, 179
αδικία 40-42, 52, 53, 183-185, 197, 201, 202, 204, 214, 219, 220, 234
αθανασία 64, 125, 126, 131, 132, 140, 143-145, 149, 151, 152, 156, 162-164, 166, 171, 174-176, 182, 185, 189
αισθητηριακή αντίληψη 60, 61, 65-68, 101, 109
αίτιο/αιτία 165, 166, 180-183
ἀλήθεια 75-79
αλληγορία της γραμμής 79-102, 111
αλληγορία του ήλιου 74-79, 102, 110
αλληγορία του σπηλαίου 102-111
αμετάβλητο/αμεταβλητότητα 67, 148, 151, 188
ἀνάμνησις 130, 136-141, 143, 144, 157, 171, 186
ανθρώπινα κατασκευάσματα 83, 84, 101, 111, 145
απείκασμα 74, 81-83, 99, 100, 109
ἀρετή 29, 46, 49, 113, 114, 117, 127, 129, 137, 160, 161, 190, 214
αρμονία 154-161, 172, 173, 206, 212, 218, 219
αρχέτυπο 74, 82, 84
ἀρχή 175-182
"αυτό (/εκείνο) το οποίο είναι" 60, 61, 64, 65, 70, 71
άφθαρτο/αφθαρσία 67, 68, 170, 171, 173, 177, 179, 181, 182

γένεση 66, 132, 133, 145, 146, 175, 177-179, 182
γίγνεσθαι 70, 81, 94-96, 126, 132, 133, 136-140, 175, 177
γνώση 18, 29, 60, 61, 69, 76-79, 100, 101, 104-106, 108, 109, 127-129, 138, 142, 143, 148, 150-152, 157, 164

διαίρεσις (εννοιολογική διαίρεση) 37, 85-87
διαλεκτική 85-90, 107, 108, 110, 120, 121, 130
διάνοια (διανοητική ενέργεια) 80, 82, 100
δικαιοσύνη/δίκαιο 34, 37, 38, 40, 45, 46, 49-54, 66, 67, 71, 197, 199, 200-205, 208, 209, 213-215, 217-220, 223, 225, 233
δόξα (γνώμη) 70, 80, 81, 101, 120, 122

εἰκασία 80, 82, 101, 111
ενότητα/*ἕν* 72, 82, 83, 91-96
ἐπιστήμη 70, 80, 100, 106, 138-140
Ἔρως 111-129, 191, 193, 206
ετερότητα 91-96
εὐδαιμονία 46, 113, 122, 124-126, 149

ζωή 133-135, 169-173, 175-177

θάνατος 59, 61, 133-136, 162-165, 169-172
θεωρία των ιδεών 29, 47, 65-131, 140, 166, 174, 182

ιδέα/*εἶδος* 71-74, 77-91, 98-100, 102, 107, 108, 110, 111, 120, 121, 130-132, 142-143, 146-148, 165-177, 192

καλό/*ἀγαθόν* 24, 27, 37, 40, 46-49, 67, 74-79, 81, 88, 102, 107-110, 119, 122, 124-126, 129, 130, 141, 142, 183, 209, 223
κίνηση 90-92, 175-177, 180-182

μέθεξις 83, 129, 167-170, 172
μέθοδος, διαλεκτική 87, 106, 108, 120, 121
μέρη της ψυχής 186-190,

193, 194, 197, 216-220, 227
μεταβλητότητα/μεταβολή 94, 146, 178
μετεμψύχωση 135, 143, 150, 164

νόησις (νοητική ενέργεια) 60, 80-82, 100, 138
νους/το λογικό 91-93, 108, 164, 174, 187, 197, 198

ὄν (το *ὄν*, το *εἶναι*) 68-71, 73, 76-79, 81, 90-92, 94-97, 105-110, 139, 140, 146, 147, 149-151, 175, 177, 192, 206, 209, 221-223
ουσία 83, 88, 141, 142, 147, 164, 166, 173, 174, 186, 192

πίστις 37, 80, 82, 101, 111
προϋπαρξη/προηγούμενη ύπαρξη 138, 142-144, 157, 162, 186

σκέψη/νόηση 91, 92, 106, 131, 139, 146
σκέψη, καθαρή 60, 61, 65, 68, 69, 73, 149
σκιά 101-104, 107, 111
σοφιστές/σοφιστική 29-34, 39, 43, 54, 87, 114
σώμα 59-64, 142-144, 146-159, 162-164, 169, 173, 176, 182, 184, 185, 187-190, 196, 220

τέχνη 35-40, 42, 51-54, 86

ὑπόθεσις 80, 81, 85, 88, 97-100, 107, 108, 111, 173

φθορά/φθείρεσθαι 66, 70, 145, 146, 164, 178, 179, 183
φιλοσοφία 44, 55-59, 61, 63, 69, 87, 106-108, 130, 150, 222, 229
φρόνησις (καθαρή νοητική γνώση) 60
φύσις 43-46, 49, 138, 196

ψυχή 59-64, 95, 126, 127, 131-136, 138, 142-144, 146-164, 169-177, 181-197, 212, 216-219

ωραίο/*καλόν* 41, 42, 45, 46, 67, 116-130, 141, 142, 165, 193, 206

ΕΥΡΕΤΗΡΙΟ ΟΝΟΜΑΤΩΝ

Αδείμαντος 11, 12
Αέτιος 57
Αθήναιος 14
Αίλιος Αριστείδης 57
Αλκμαίων ο Κροτωνιάτης 182, 189
Αναξαγόρας 164
Αναξίμανδρος 164
Αννίκερις ο Κυρηναίος 13
Απουλήιος 11, 14
Αριστοτέλης 31, 66, 73, 79, 82, 83, 84, 98, 152, 153, 174, 178, 179, 182, 189, 234, 235
Αριστοφάνης 31, 32
Αριστοφάνης ο Βυζάντιος 21
Αρίστων 11, 12
Αυγουστίνος 93

Βοήθιος 93

Γλαύκων 12

Δαρείος 44
Διογένης Λαέρτιος 11-14, 20-22, 57, 66, 153, 179
Διονύσιος Α΄ 13
Διονύσιος Β΄ 13, 14
Δίων 13, 14

Εμπεδοκλής 100, 135, 145, 153
Έρμιππος 12
Ευκλείδης 12
Ευριπίδης 63

Ζήνων ο Ελεάτης 153

Ηράκλειτος 55, 56, 66, 132, 144
Ηρόδοτος 56, 135

Θουκυδίδης 56
Θράσυλλος 20
Θωμάς Ακινάτης 185

Ιουστινιανός 17
Ισοκράτης 30

Κλήμης ο Αλεξανδρέας 55
Κικέρων 12, 57
Κρατύλος 12
Κριτίας 12

Μέλισσος 179

Ξενοφάνης 135, 179
Ξενοφών 57, 214
Ξέρξης 43

Ολυμπιόδωρος 11, 14

Παρμενίδης 67-70, 100, 135, 136, 153, 154, 179
Περικτιόνη 12
Πίνδαρος 135, 136
Πλωτίνος 91-93
Πορφύριος 55
Ποτώνη 12
Πρόκλος 91, 93
Πυθαγόρας 57, 135

Σενέκας 73
Σέξτος Εμπειρικός 78
Σιμπλίκιος 135
Σπεύσιππος 12
Σωκράτης 11, 12, 14, 22, 29, 32, 33, 43

Τιβέριος 20

Φίλιππος ο Οπούντιος 22
Φίλων ο Αλεξανδρέας 73

Χαρμίδης 12

Arnim, H. v. 23, 49

Bormann, K. 95
Buhr, M. 72

Capelle, A. 116

Diels, H. 55, 153, 182
Dindorf, W. 57
Düring, I. 74

Friedländer, P. 77, 119, 120, 146, 222

Gadamer, H.-G. 25
Gaiser, K. 24, 25
Gigon, O. 20, 24, 28, 88
Graeser, A. 26
Gschnitzer, F. 199

Guenther, H. F. K. 15
Haring, N. M. 94
Heidegger, M. 15, 78
Heitsch, E. 78
Hermann, C. F. 49
Hoffmann, E. 121

Jaeger, W. 232

Kant, I. 143, 173
Kirk, G. S. 66
Klaus, G. 72
Koch, J. 95
Krämer, H. J. 24, 25, 27
Kranz, W. 55, 153
Krüger, G. 121

Leisegang, H. 11, 81, 171, 191
Lutoslawski, W. 23

Natorp, P. 72
Nietzsche, F. 14
Nikolaus Cusanus 91, 95, 96

Popper, K. 15
Praechter, K. 11, 12, 22, 24, 72, 171
Raeder, H. 23
Raven, J. E. 66
Ritter, C. 23
Ross, D. 22, 86, 89, 98

Schlechta, K. 14
Schofield, M. 66
Senger, H. G. 95

Tennemann, W. G. 21
Thierry της Chartres 94
Toynbee, A. J. 15

Ueberweg, F. 11, 22, 24, 72, 171

Vlastos, G. 25
Volkmann-Schluck, K.-H. 70

Wieland, W. 27
Wilamowitz-Moellendorff, U. v. 13, 23, 185, 194
Wippern, J. 25

ΤΟ ΒΙΒΛΙΟ ΤΟΥ KARL BORMANN
ΠΛΑΤΩΝ
ΚΥΚΛΟΦΟΡΗΣΕ ΤΟΝ ΔΕΚΕΜΒΡΙΟ ΤΟΥ 2006
ΣΕ 1000 (ΧΙΛΙΑ) ΑΝΤΙΤΥΠΑ
ΑΠΟ ΤΙΣ **ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΚΑΡΔΑΜΙΤΣΑ**
ΦΩΤΟΣΤΟΙΧΕΙΟΘΕΣΙΑ-ΣΕΛΙΔΟΠΟΙΗΣΗ:
ΡΟΔΙ - ΧΡΙΣΤΙΝΑ ΑΝΑΣΤΑΣΙΟΥ